

**Universidad Nacional de San Martín**  
**Instituto de Altos Estudios Sociales**

**Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural**

La recepción argentina de György Lukács en *Cuadernos de Cultura y Pasado y Presente* (1951-1976)

Autor: Juan Manuel Rodríguez Lorenzini  
Director: Dr. Miguel Vedda

Enero de 2019

Resumen .....	1
Capítulo 1 - La historia intelectual y los estudios de recepción de ideas .....	2
I.    Introducción .....	2
II.   La recepción del marxismo como objeto de estudio: algunos antecedentes .....	4
III.  La recepción argentina de Lukács: breve estado de la cuestión .....	6
IV.   La historia intelectual y los estudios de recepción de ideas .....	8
1. Definición del campo de investigación .....	9
2. Cuestiones metodológicas .....	11
a. Walter Benjamin: la recepción de ideas como lectura <i>a contrapelo</i> de la historia .....	11
b. Hans Robert Jauss y la Estética de la Recepción .....	12
c. Umberto Eco y los límites de la interpretación .....	16
d. Quentin Skinner y el “giro contextual” en la historia de las ideas .....	18
d.1. Obra e intención: una crítica al posestructuralismo .....	20
d.2. Contexto y sentido .....	23
V.    Alcances y limitaciones de nuestra investigación .....	25
Capítulo 2 - Etapas en el pensamiento de Lukács .....	28
I.    Principales obras y periodos .....	28
II.   Aspectos biográficos e intelectuales del pensamiento de Lukács .....	30
a. Etapa premarxista .....	30
b. Etapa marxista temprana .....	33
c. Etapa de transición hacia la madurez .....	39
d. Etapa madura .....	41
Capítulo 3 - Recepción de Lukács en <i>Cuadernos de Cultura</i> .....	52
I.    El PCA y la difusión del marxismo: aspectos generales .....	52
1. Política cultural del comunismo argentino .....	52
2. Héctor Agosti y <i>Cuadernos de Cultura</i> : entre la renovación del marxismo y el zhdanovismo .....	53
II.   Lukács en <i>Cuadernos de Cultura</i> .....	60
1. Recepción argentina del “debate Lukács” de 1949-1950 .....	60
2. <i>Historia y conciencia de clase</i> ante el marxismo “ortodoxo” del comunismo argentino .....	66
3. Lukács y la rebelión húngara de 1956 .....	67
a. József Szigeti y la “cuestión Lukács” .....	68
4. <i>Cuadernos de Cultura</i> ante la muerte de Lukács: una necrológica .....	76
III.  Condicionantes filosóficos en la recepción de Lukács por el comunismo argentino .....	77
Capítulo 4 - Recepción de Lukács en <i>Pasado y Presente</i> .....	79
I.    Acerca del grupo de <i>Pasado y Presente</i> .....	79
1. <i>Pasado y Presente</i> como objeto de estudio .....	79
2. El debate sobre la objetividad y ruptura con el PCA .....	80
II. <i>Pasado y Presente</i> y la difusión del marxismo en Latinoamérica .....	83

1.	La revista y el proyecto editorial .....	83
2.	Bibliografía de Lukács y referida a su obra publicada por el <i>grupo de Pasado y Presente</i> .....	85
III.	<i>Historia y conciencia de clase en Pasado y Presente</i> .....	88
1.	“¿Qué es el marxismo ortodoxo?”: entre la heterodoxia y el método .....	88
2.	El partido y la conciencia de clase .....	94
3.	Materialismo histórico e historicidad .....	98
4.	El joven Lukács y la crítica italiana .....	100
5.	<i>Historia y conciencia de clase</i> : entre la crítica y la reivindicación .....	105
IV.	Excursus sobre estética y realismo .....	107
V.	El Lukács de <i>Kommunismus</i> en los <i>Cuadernos</i> .....	111
1.	Izquierdismo político y legalidad burguesa .....	112
2.	El comunismo como problema moral .....	116
3.	<i>Kultur y Zivilisation</i> : una crítica marxista .....	118
VI.	El joven y el “viejo” Lukács: crítica al materialismo vulgar y al estalinismo .....	123
Capítulo 5 - Conclusiones .....		126
Bibliografía .....		133
A.	Ediciones argentinas de las principales obras de Lukács publicadas durante el periodo estudiado .....	133
B.	Ediciones en español de las principales obras de Lukács publicadas durante el periodo estudiado .....	134
C.	De Lukács y referida a su obra .....	135
D.	De Lukács y referida a su obra publicada en <i>Cuadernos de Cultura</i> .....	141
E.	De Lukács y referida a su obra publicada por el <i>grupo de Pasado y Presente</i> .....	142
F.	Sobre <i>Cuadernos de Cultura, Pasado y Presente</i> y marxismo en Argentina .....	144
G.	Sobre historia intelectual y teoría de la recepción .....	147
H.	Bibliografía general .....	149

## Resumen

La presente investigación es un estudio de historia intelectual centrado en procesos de recepción de ideas. Su objetivo es reconstruir de manera documentada la recepción argentina del pensamiento y la obra del filósofo húngaro György Lukács (1885-1971) en el marco de dos proyectos político-culturales: por un lado, la publicación del Partido Comunista Argentino *Cuadernos de Cultura* y, por el otro, la revista cordobesa *Pasado y Presente* y su emprendimiento editorial: los “Cuadernos de Pasado y Presente”. El recorte temporal de la investigación comprende los años que van desde 1951 a 1976.

El estudio se propone una doble tarea: en primer lugar, *describir* el itinerario de apropiación y circulación de la obra de Lukács en las publicaciones mencionadas; en segundo lugar, *explicar* las limitaciones y potencialidades de las lecturas que se realizaron sobre la obra del filósofo a partir de un análisis de los condicionantes ideológicos y políticos que operaron en los diversos agentes de recepción.

El propósito general que anima esta investigación, además de contribuir a los estudios de difusión del marxismo en Argentina, es propiciar una aproximación a aquellas obras de Lukács que, producto de operaciones de lectura inherentemente condicionadas, como en todo proceso de recepción de ideas, permanecieron soslayadas.

Palabras clave: ESTUDIO DE RECEPCIÓN, GYÖRGY LUKÁCS, MARXISMO ARGENTINO

## Capítulo 1 - La historia intelectual y los estudios de recepción de ideas

### I. Introducción

La obra de Lukács despunta en los inicios de lo que, algunas décadas después, Merleau-Ponty habría de llamar “marxismo occidental”. La influencia de su pensamiento, que entre otras cuestiones abordó prolíficamente la filosofía, la estética, la literatura, la sociología y la política, puede leerse en tradiciones que van desde la Escuela de Frankfurt a la Escuela de Budapest, así como en intelectuales europeos como Siegfried Kracauer, Peter Bürger, Arnold Hauser, Guy Debord, Lucien Goldmann y Fredric Jameson, y autores latinoamericanos como Carlos Nelson Coutinho y Ricardo Antunes.

Mencionar el nombre de Lukács impone, desde un principio, aludir a la cuestión de los distintos momentos de su producción. Así como la aparición de los cuadernos juveniles de Marx, conocidos a partir de su publicación, en la década del treinta, con el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, abrió el debate acerca de la existencia de un joven y un “viejo” Marx, el devenir del pensamiento de Lukács hizo posible también –aunque la legitimidad de las lecturas que se realizaron sobre sus obras es discutible– hablar de un periodo juvenil de su producción, caracterizado por una gran agudeza crítica, profundidad del pensamiento y uso del método dialéctico, frente a un periodo maduro que, a causa de una pretendida subordinación del filósofo al estalinismo, estaría marcado por el dogmatismo y una concepción del marxismo mecanicista y antidialéctica.<sup>1</sup> En efecto, el permanente reajuste del pensamiento de Lukács, sus virajes y autocríticas –“forzadas”, en algunos casos, y “honestas”, en otros– posibilitaron que los lectores que abrevaron en su obra realizaran, en parte por cuestionables operaciones de lectura, pero también amparados en las diferencias de enfoque sobre determinados temas que recorren la producción lukácsiana, apropiarse selectivamente de sus textos. La hoy instalada leyenda de un joven Lukács frente a uno “maduro” nació, prácticamente, a la par de sus publicaciones. Así, mientras intelectuales de la “ortodoxia” marxista que habían sido educados en la condena de *Historia y conciencia de clase* (1923) desdeñaban sus obras juveniles y consideraban

---

<sup>1</sup> Para una periodización y caracterización de las etapas del pensamiento de Lukács, cf. el capítulo 2 de esta investigación.

con recelo su obra posterior, del otro lado, intelectuales también ligados al marxismo, como es el caso de Adorno, se permitían condenar *in toto* la producción de Lukács posterior a *Historia y conciencia de clase* al mismo tiempo que celebraban sus obras tempranas.<sup>2</sup>

El influjo de su pensamiento no tardó en llegar a nuestro país. A principios de la década del treinta, aparecen las primeras menciones a su obra en la *opera prima* del filósofo argentino Carlos Astrada, titulada *El juego existencial* (1933).<sup>3</sup> Tres años después, en 1936, la revista *Dialéctica*, que dirige Aníbal Ponce, publica por primera vez en Argentina el ensayo de Lukács “Zola y el realismo”. Una década después, Pedro von Haselberg –uno de los colaboradores de Astrada y traductor de Fichte, Keller y Kant– reseñará, en 1948, para el primer número de la revista *Cuadernos de filosofía*, el recientemente aparecido en alemán *Goethe y su época* (1947); en 1949, se ocupará de *El joven Hegel* (1948).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, en el ensayo “Reconciliación extorsionada”, Adorno, pocos después de elogiar *El alma y las formas*, *Teoría de la novela* e *Historia y consciencia de clase*, refiriéndose a la obra de Lukács de 1954, apunta que “[f]ue probablemente en el libro *La destrucción de la razón* [editada en español con el título de *El asalto a la razón*] donde más brutalmente se manifestó la del propio Lukács” (Adorno, 2003: 243). El ensayo, que realiza una crítica por demás despiadada sobre el filósofo, constituye un ejemplo del modo en que fue configurándose la idea de la existencia de dos momentos opuestos e irreconciliables en la producción lukácsiana.

Si hemos decidido poner el ejemplo de Adorno es por la importancia que tuvo en la constitución de la leyenda del joven Lukács. Como señala Bourdieu en “Campo intelectual y proyecto creador” (1966), cada una de las “piezas” que conforman el campo intelectual presentan “diferencias de peso funcional y contribuyen de manera muy desigual a dar al campo intelectual su estructura específica” (Bourdieu, 2003: 264). Para el caso, la posición y autoridad de Adorno en tanto intelectual –no solo, por supuesto, en nuestro medio, sino en un plano internacional– frente a Lukács fue siempre notoriamente muy superior. Incluso en círculos académicos, donde debería ejercerse una actitud más bien crítica, sus impugnaciones a la estética de Lukács, por ejemplo, fueron tomadas y aceptadas sin ser sometidas a una contrastación con la *Estética* (1963) del filósofo húngaro, que “gozó” durante décadas del privilegio de ser cuestionada sin haber sido siquiera leída.

<sup>3</sup> Se trata de una exposición crítica que el filósofo argentino hace en 1933 de “La relación sujeto-objeto en la Estética”, artículo de Lukács publicado en el volumen VII (1917-1918) de *Logos* (cf. David, 2004, pp. 85-86). La errata en la fecha de publicación del volumen –David indica 1928– fue corregida a partir del apéndice bibliográfico publicado en Raddatz (1975: 195).

<sup>4</sup> Ambos textos de Lukács deberán esperar más de veinte años para su versión en español: *Goethe y su época* y *El joven Hegel* serán traducidos por Manuel Sacristán y editados por Grijalbo recién en 1968 y 1969, respectivamente.

Si bien las huellas que el itinerario de su obra siguió en Argentina desde su temprano arribo pueden seguirse, como un hilo tenue y no siempre visible, en publicaciones diversas de autores de la comunidad intelectual y política local, será recién en la década del cincuenta y, fundamentalmente, en la década del sesenta, que la recepción de la obra del más influyente de los marxistas del siglo XX hará sentir su peso en nuestro medio. La hoy vigorosa y renovada recepción de Lukács tiene, en la figura de los autores mencionados y en la de otros de quienes nos hemos ocupado en la presente investigación, su lugar en la memoria de la difusión del marxismo en Argentina.

El presente trabajo se inscribe en el campo de la historia intelectual centrada en los procesos de recepción de ideas. Su objetivo específico es realizar un estudio de la recepción argentina de la obra de György Lukács en el marco de dos proyectos político-culturales: por un lado, la que se da en la tercera y cuarta épocas de la revista del Partido Comunista Argentino denominada *Cuadernos de Cultura* (períodos que van desde 1951 hasta abril de 1967 y desde septiembre de 1967 hasta marzo de 1976, respectivamente); por el otro, la registrada en los dos períodos de la revista cordobesa *Pasado y Presente* (abril de 1963-septiembre de 1965 y junio-diciembre de 1973) y en el proyecto editorial asociado a esa publicación, conocido como “Cuadernos de Pasado y Presente”. El propósito general de nuestra investigación, que se desprende del objetivo anterior, es contribuir a la desarticulación de la leyenda del joven Lukács poniendo de manifiesto que tal concepción no responde a una condición inherente a la producción teórica del filósofo, sino que obedece a operaciones particulares de lectura.

## **II. La recepción del marxismo como objeto de estudio: algunos antecedentes**

En *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (2007), Horacio Tarcus señala que, dependiendo del criterio con que se mire, el volumen de la bibliografía sobre el marxismo y el socialismo argentinos es inmenso o escasísimo (cf. Tarcus, 2007: 54). En efecto, son innumerables las publicaciones que, en los últimos años, se han realizado sobre las izquierdas argentinas en general. Sin embargo, en relación con problemáticas ligadas a la recepción, la bibliografía existente continúa siendo relativamente exigua.

Respecto de la irrupción y recepción del marxismo en nuestro subcontinente, es preciso hacer referencia a *Marx y América Latina* (1980), de José Aricó, obra que originariamente fue pensada como introducción a un amplio estudio sobre la difusión del marxismo en Latinoamérica y terminó convirtiéndose en un ensayo autónomo cuyo eje es el desencuentro histórico entre América Latina y el pensamiento de Karl Marx.

También ha sido Aricó el autor del primer estudio sobre la recepción de Gramsci en nuestro continente, titulado *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (1988). La obra, además de ocuparse de la recepción y difusión del marxismo italiano en Argentina y Latinoamérica, reconstruye –aunque desde una perspectiva que el propio Aricó reconoce cargada de subjetividad (cf. Aricó, 2005: 25)– la experiencia del grupo de *Pasado y Presente*.

Otro importante estudio, también sobre la recepción argentina de Gramsci, lo constituye la obra de Raúl Burgos. Publicada en 2004, *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia argentina de Pasado y Presente* fue pensada, inicialmente, como un estudio de difusión del gramscismo en el país. El desarrollo de la investigación, según Burgos, hizo que el proyecto deviniera en un estudio del grupo cordobés en el cual gravitó la obra del autor de los *Cuadernos de la cárcel*.

También encontramos referencias al problema de la recepción del marxismo en algunos de los ensayos de Néstor Kohan agrupados en *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* (2000). En “Héctor Agosti y la primera recepción de Gramsci en Argentina”, Kohan, además del breve esbozo de biografía intelectual del director de *Cuadernos de Cultura*, aporta algunos elementos sobre la recepción de la obra de Lukács por parte de la intelectualidad marxista argentina. Aunque no es objeto de sus ensayos trazar las líneas de su difusión, intelectuales como Rodolfo Puiggrós, John William Cooke, Aníbal Ponce o Carlos Astrada, son mencionados en sus páginas como polemistas o receptores de la obra de filósofo húngaro.

En relación con la recepción del marxismo latinoamericano, cabe mencionar *Mariátegui en Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg* (2002), ensayo en el que Tarcus persigue el doble objetivo de, por un lado, destacar los principales momentos de la difusión del mariateguismo en nuestro medio y, por el otro, recomponer el itinerario de quien fuera su corresponsal y editor argentino.



Un breve estudio de recepción de la tradición marxista frankfurtiana se encuentra en *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad* (1999), de Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi y Diego Gerzovich. En el apartado titulado “La Escuela de Frankfurt en América Latina”, los autores, sin pretender exhaustividad, se centran en la interpretación latinoamericana de los intelectuales alemanes en el marco de los estudios sobre comunicación.

Párrafo aparte merecen dos recientes estudios sobre recepción del marxismo: en primer lugar, el ya mencionado *Marx en la Argentina*, de Tarcus; en segundo lugar, la tesis doctoral de Ignacio García García titulada *Modernidad, cultura y crítica: la escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)* aparecida en 2014.

La obra de Tarcus tiene el propósito de corregir una falta notoria que el autor señala en la introducción: “*la ausencia de una investigación de conjunto sobre la recepción del marxismo en la Argentina*, habida cuenta de la irradiación del pensamiento de Marx en nuestro pensamiento” (Tarcus, 2007: 55; destacado del autor). En este sentido, el objeto de su investigación es “explicar documentadamente de qué modo histórico se dio en la Argentina, en las tres últimas décadas del siglo XIX y en los albores del siglo XX, un proceso que, bajo distintas formas y en distintos ritmos, se extendió por casi todo el planeta: *la difusión del marxismo*” (*ibíd.*: 22; destacado del autor).

La importancia de la obra en relación con el presente trabajo radica en las reflexiones metodológicas que realiza su autor sobre los estudios de recepción. En nuestro caso, que provenimos del área de las Letras, las orientaciones sobre la naturaleza y modos de una investigación de corte historiográfico resultaron de enorme importancia.

Algo similar debemos decir de la tesis doctoral *Modernidad, cultura y crítica: la escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, de Luis Ignacio García García. El estudio, además de constituir un modelo investigación documentada sobre la difusión del marxismo frankfurtiano en nuestro país, realiza una serie de apreciaciones metodológicas que, sumadas a los aportes de Tarcus, facilitaron nuestra tarea.

### **III. La recepción argentina de Lukács: breve estado de la cuestión**

Desde la realización, en noviembre de 2002, del coloquio *György Lukács: Pensamiento vivido* organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y el

CeDInCI, hasta la fecha, la recepción de Lukács en nuestro medio ha cobrado gran impulso. La importante cantidad de traducciones al español de obras de Lukács ligadas a preocupaciones estéticas, literarias y filosóficas, aparecidas especialmente durante la última década, hacen que la ausencia de un estudio sistemático sobre la llegada y circulación de su pensamiento en nuestro país resulte cada vez más notoria.<sup>5</sup>

Aunque no sobre Argentina en particular, existen algunos estudios sobre la recepción de Lukács que es importante mencionar como antecedentes de nuestra investigación.

“A recepção de Lukács no Brasil” es el título de la ponencia presentada por el sociólogo Celso Frederico en el marco del coloquio anteriormente mencionado. El trabajo realiza una ajustada síntesis sobre la circulación de Lukács en el país vecino.

En enero de 2008, el filósofo Carlos Lema Añón publica en España una síntesis sobre la recepción de Lukács en ese país por parte de su traductor al español en la editorial Grijalbo, Manuel Sacristán.

---

<sup>5</sup> Algunos de los textos de Lukács traducidos y publicados recientemente en Argentina son: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2003; *Ontología del ser social: El trabajo*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004; *Táctica y ética. Escritos políticos (1919-1929)*. Introd. de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2005 (reeditado y corregido en Buenos Aires: Herramienta, 2014); *Lenin-Marx*. Introd. y notas a cargo de Miguel Vedda. Traducción de Karen Saban y Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2005 (reeditado de manera ampliada y modificada en: *Sobre Lenin y Marx*. Estudio preliminar y notas de Miguel Vedda. Trads. de Karen Saban, Miguel Vedda y Laura Cecilia Nicolás. Buenos Aires: Gorla, 2012; *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2011; *Ontología del ser social: La alienación*. Ed. al cuidado de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Introd. de Antonino Infranca. Trad., postfacio y notas de Francisco M. García Chicote. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2013; *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Ed. al cuidado de Belén Castano y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2015; *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Ed. al cuidado de Martín I. Koval y Francisco M. García Chicote. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2016. También han aparecido numerosas obras sobre Lukács que dan cuenta de la intensificación de su recepción. Entre ellas se encuentran: Vedda, Miguel (comp.), *György Lukács y la literatura alemana*. Buenos Aires: Herramienta/FFyL (UBA), 2005; Vedda, Miguel; Infranca, Antonino (eds.), *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*. Compilación, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2007 y Duayer, Mario; Vedda, Miguel (comps.), *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Herramienta, 2013.

En relación con la recepción húngara<sup>6</sup> de la obra de Lukács, se ha publicado una selección de fragmentos del estudio de Phillips Despoix titulado “La Escuela de Budapest y su recepción de Lukács”.

Sobre la recepción latinoamericana de Lukács, en el anuario de la Sociedad Internacional Lukács aparece publicado en el año 2000 un artículo del crítico Stefan Gandler titulado “Verdinglichung und Ethos der kapitalistischen Moderne. Zur Lukács-Rezeption in Lateinamerika”. Se trata de un trabajo breve y apenas documentado sobre la presencia del filósofo en el continente.

Algunas reflexiones sobre la recepción argentina del filósofo pueden leerse en “Actualidad de Lukács”, artículo de Miguel Vedda publicado en la revista húngara *Valódi műhely*. El autor conecta el renovado interés que la obra del filósofo logró alcanzar en nuestro país a finales de la década del noventa y principios del nuevo siglo con el agotamiento del modelo neoliberal y el surgimiento de nuevas formas de oposición y alternativas. El artículo, que se propone discutir la supuesta inactualidad de la obra de Lukács, probablemente sea el único que se ha escrito sobre su recepción en nuestro medio.

Más allá de los casos mencionados, debemos decir que aún no se ha encarado un estudio general sobre la presencia de Lukács en Argentina, ni sobre la recepción por parte de las revistas *Cuadernos de Cultura y Pasado y Presente* en particular. Si, como señala Tarcus,

[u]na investigación sobre el conjunto del marxismo en América Latina que buscarse recuperar [...] la complejidad de la trama de la recepción, la circulación y el consumo [...] sólo podría ser el resultado de una obra colectiva en varios volúmenes y que recogiese, por su parte, una suma de investigaciones locales previas (Tarcus, 2007: 57),

estamos en condiciones de señalar que, frente a la escasez de trabajos sobre el tema, la tarea que nos hemos propuesto pretende constituirse en una contribución en este campo de estudios tendiente a ir cubriendo los vacíos historiográficos existentes alrededor de la difusión del marxismo.

#### **IV. La historia intelectual y los estudios de recepción de ideas**

---

<sup>6</sup> Pese a ser de nacionalidad húngara, Lukács produjo la mayor parte de su obra fuera de su país natal y en alemán. En este sentido, puede hablarse de recepción húngara de su obra.

## 1. Definición del campo de investigación

Sin pretender entrar en la discusión a propósito de una correcta definición y caracterización del término “historia intelectual”, conviene comenzar puntualizando, tal como lo hace Carlos Altamirano en la presentación a *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos* (2005), que el conjunto de investigaciones que se inscriben bajo esa denominación corresponde a un campo amplio de estudios antes que a una disciplina o subdisciplina particular. En efecto, aunque indudablemente la llamada historia intelectual forma parte de la historiografía,

su ubicación está en el límite de ese territorio, y a veces (por los materiales que trabaja, por el modo en que los interroga o por las facetas que explora en ellos) cruza el límite y se mezcla con otras disciplinas. Su asunto es el pensamiento, mejor dicho el trabajo del pensamiento en el seno de las experiencias históricas (Altamirano, 2005: 10).

En este sentido, la historia intelectual puede ser considerada, recuperando la expresión propuesta por Martin Jay, un *híbrido de diferentes disciplinas* (la filosofía, la historia de los intelectuales y sus instituciones y la historia cultural) que hace de su ubicación en la intersección de variados discursos, a menudo en conflicto, su fuerza y peculiaridad (cf. Jay, 2003: 15). Así, “[a]ntes que desmerecer el ‘mero’ comentario y considerarlo inferior a la innovación creadora, [la historia intelectual] reconoce el impacto aún poderoso que ejercen las ideas del pasado en nuevas e inesperadas constelaciones con otras procedentes de diferentes contextos” (*ibíd.*: 16).

Los estudios de recepción de ideas se encuentran dentro de ese gran campo disciplinar denominado historia intelectual. Su objeto de estudio está constituido, en términos generales, por el complejo proceso de producción, circulación y consumo de ideas llevado a cabo por distintos actores intelectuales. Según Tarcus, la totalidad del proceso consta de cuatro momentos:

1. El momento de la **producción**, que constituye la instancia de elaboración de una teoría.
2. El momento de la **difusión**, que comprende la edición de libros, folletos, periódicos, revistas, conferencias, etc., por parte de sus propios productores o, como generalmente sucede, a cargo de agentes especializados.

3. El momento de la **recepción**, que corresponde a la difusión de un cuerpo de ideas en un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor.

4. El momento de la **apropiación**, que refiere al “consumo” por parte de un lector que eventualmente deviene productor, editor, etc. (cf. Tarcus, 2007: 30-32).

\*

Por las características específicas del material con el que trabaja, la historia intelectual aparece asociada al llamado “giro lingüístico”. El término, de acuerdo con Elías Palti, hace referencia a la enorme importancia que el material discursivo fue cobrando en las disciplinas históricas. El fenómeno fue propiciado, fundamentalmente, por la idea de que nuestro conocimiento del mundo no es factual sino lingüístico. En efecto, de acuerdo con el autor,

[d]esde que el lenguaje dejó de ser concebido como un medio más o menos transparente para representar una realidad ‘objetiva’ externa al mismo, el foco de la producción historiográfica en su conjunto se desplazó decisivamente a los modos de producción, reproducción y transmisión de sentidos en los distintos períodos históricos y contextos culturales (Palti, 1998: 20-21).

Puesto que la presente investigación persiguió como propósito general dar cuenta de la constitución de la leyenda de un joven Lukács partiendo de la hipótesis de que esta concepción respondía a condiciones de recepción de su obra, hemos evitado caer en las formas más extremas de textualismo propiciadas por algunas corrientes del “giro lingüístico”. Desde nuestra perspectiva, si una metáfora puede explicar los desafíos de la tarea del historiador intelectual, esa es la que Stefan Collini propone al definir la práctica como un “escuchar a escondidas entre los arbustos”. En el trabajo, que integra un *dossier* titulado “Encuesta sobre historia intelectual” publicado en la revista *Prismas*, Collini señala que “[e]n parte el atractivo de la metáfora es que permitiría que las conversaciones del pasado continúen en sus propios términos, sin ninguna intervención deformante por parte del historiador” (Collini, 2007: 169). Este rol un tanto pasivo se complementa, según Collini, con el hecho de que el historiador se convierte *también* en un traductor al presente de esos debates del pasado al dirigirse a la audiencia de contemporáneos. Es por esto que su tarea no se reduce sólo a escuchar a escondidas, sino que implica, además, “extraer algo que

siempre estuvo allí [en ese pasado], pero que no fue comprendido ni visto antes con tanta claridad” (*ibíd.*).

Teniendo presente esta metáfora –que se ajusta a la doble tarea que nos propusimos de *describir* el fenómeno de recepción de Lukács en Argentina y *explicar* los factores por los cuales su obra fue leída en el modo en que lo fue–, consideramos que resultan fundamentales los aportes que, desde disciplinas diferentes y no estrictamente orientados a un estudio de recepción de ideas, fueron elaborados por el filósofo y crítico Walter Benjamin, el filólogo Hans Robert Jauss y la Escuela de Constanza, el semiólogo Umberto Eco y el historiador Quentin Skinner, máximo representante de la Escuela de Cambridge.

## **2. Cuestiones metodológicas**

### **a. Walter Benjamin: la recepción de ideas como lectura *a contrapelo* de la historia**

El propósito general de nuestra investigación supone dos operaciones: por un lado, cuestionar la leyenda del joven Lukács mediante una crítica de las interpretaciones que la forjaron; por el otro, rescatar del olvido aquellas obras del filósofo que fueron desatendidas. La consecución de estos objetivos comparte ciertos aspectos con la metodología historiográfica marxista delineada por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* (1940), ensayo que no se orienta específicamente a la reflexión sobre procesos de recepción de ideas pero que brinda elementos que permiten su problematización.

Contrariamente a los postulados de Leopold von Ranke, para quien la tarea del historiador consiste en conocer el pasado *tal como efectivamente ha sido*, Benjamin plantea que el marxismo debe interrogar la historia desde las necesidades y problemas del presente. En palabras del ensayista alemán,

[a]l materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (Benjamin, 1987: 180).

Desde la perspectiva de Benjamin, la historia no es un reflejo del pasado, sino un terreno disputado por dominadores y dominados. Es tarea del historiador comprometido con las luchas de los oprimidos *redimir* o *rescatar* de ese pasado el

patrimonio de los vencidos que se encuentra a punto de ser sepultado. En uno de los pasajes más citados de sus *Tesis*, Benjamin declara: “El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando este venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (*ibíd.*: 180-181).

El modo en que el historiador marxista debe encarar su tarea aparece sintetizado en una imagen, que es la de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (*ibíd.*: 182). La metáfora pretende destacar que los documentos que testimonian el pasado ofrecen una imagen engañosa de suavidad y tersura que oculta tensiones, asperezas, contradicciones. Una lectura a *contrapelo* viene a romper con la homogeneidad de la superficie, pero también a poner de manifiesto otra realidad que ha permanecido silenciada.

\*

De la breve síntesis del ensayo de Benjamin consideramos fundamentales para nuestra investigación, por un lado, la concepción según la cual, a diferencia de los postulados del positivismo histórico, el pasado es *siempre* una lectura hecha desde el presente sostenida en una toma de posición por parte del historiador. Esta idea nos permite aproximarnos a las lecturas que se han hecho de la obra de Lukács desde una perspectiva crítica y desacralizante. Por otro lado, el concepto de redención, característico de una lectura a contrapelo de las interpretaciones, contribuye a la desarticulación de la leyenda del joven Lukács en tanto posibilita la recuperación de aquellas obras que fueron acalladas.

## **b. Hans Robert Jauss y la Estética de la Recepción**

En abril de 1967, el filólogo alemán Hans Robert Jauss dicta una conferencia inaugural en la recientemente fundada Universidad de Constanza. El discurso, posteriormente editado bajo el título “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”, constituye la piedra angular de la denominada Estética de la Recepción.

El planteo de Jauss se produce en un momento en el cual, fundamentalmente a causa del clima de movilización y politización característico de fines de la década del sesenta, comienzan a ser cuestionados los modelos de investigación literaria que, bajo

una pretensión de cientificidad, dejaban de lado cualquier indagación respecto de la relación entre la literatura y la sociedad. En su estudio sobre la Estética de la Recepción, Sánchez Vázquez puntualiza que “[e]l contexto teórico [en el que Jauss elabora sus tesis] es el de la crisis de las concepciones de la autonomía del texto u obra y de la neutralidad ideológica del investigador en las ciencias sociales o humanas y, por consiguiente, de la ciencia literaria” (Sánchez Vázquez, 2007: 33); destaca, en particular, “la crisis de las teorías inmanentistas u objetivistas de la literatura y de la crítica literaria, inspiradas por el formalismo ruso, el estructuralismo en Europa Occidental y por la ‘Nueva Crítica’ (*New Criticism*) en Estados Unidos” (*ibíd.*)

Al mismo tiempo, como veremos a continuación, conviene destacar que la propuesta de Jauss también se constituye en polémica con ciertas corrientes –que el autor designa como sociología literaria marxista– que, pretendiendo recuperar la historicidad del arte, centraron sus investigaciones, bien en las condiciones sociales de surgimiento de la obra y en el modo en que tales determinaciones aparecen reflejadas en su materialidad, bien en su contenido ideológico.<sup>7</sup>

\*

El punto de partida de Jauss es la constatación de un hecho: la historia de la literatura ha caído en descrédito y se encuentra en franca decadencia. La razón principal de esta situación se resume, para Jauss, en una afirmación que los críticos Warren y Wellek formulan en su *Teoría literaria*: “La mayoría de las historias de la literatura son historias de la civilización o son colecciones de ensayos críticos. Unas

---

<sup>7</sup> Sin pretender entrar en profundidad en esta cuestión en el marco de la presente investigación, debemos decir que el modo en que Jauss caracteriza la perspectiva marxista de sociología de la literatura presenta numerosos defectos, parcialmente entendibles si tomamos en consideración que su preocupación principal estaba dirigida a diferenciar su perspectiva de los enfoques precedentes. Así, en su afán por construir un adversario adecuado contra el cual discutir, llega a atribuir a autores como Lukács, por ejemplo, la negación de cualquier tipo de independencia de la forma artística, o una concepción del arte como reflejo en su versión más mecanicista y vulgar, cuando una lectura de la obra del marxista húngaro bastaría para desestimar planteos de esas características. Por otra parte –y con la sola excepción de algunos autores como Werner Krauss, Roger Garaudy y Karel Kosik, a quienes rescata–, Jauss simplifica las teorías de autores marxistas tan disímiles como Plejanov, Lukács y Goldmann, por citar algunos ejemplos, hasta hacerlos coincidir en aquellos aspectos que le interesa refutar.



no son historia de *arte*; otras no son *historia* de arte” (Warren/Wellek, 1985: 304; citado en Jauss, 1976: 135n; destacado de W. y W.).

En efecto, las críticas que Jauss les formula a los intentos de elaborar una historia de la literatura llevados a cabo tanto por el Formalismo Ruso como por la teoría literaria marxista constituyen un desarrollo y profundización de la afirmación de Warren y Wellek. Por un lado, para Jauss, después de haber aislado de la historia la obra literaria al intentar constituir la literatura como objeto autónomo de estudio, los formalistas se vieron confrontados con que lo específicamente literario de un texto no solo está condicionado sincrónicamente por la oposición entre lengua poética y lengua cotidiana, como habían elaborado en sus primeras investigaciones, sino también diacrónicamente por la oposición que la obra misma mantiene con las que la precedieron. Pero, argumenta Jauss, “[e]l comprender la obra de arte en *su* historia [...] no equivale aún a ver la obra de arte en *la* historia, es decir, en el horizonte histórico de su origen, función social y acción histórica” (Jauss, 1976: 161). Por otro lado, la escuela marxista habría reducido los fenómenos artísticos a meras reproducciones de fenómenos sociales, económicos o de clase; desde esta perspectiva, sin autonomía, la literatura no contaría con una historia propia sino que apenas podría aspirar a ser estudiada como mera reproducción o ilustración de fenómenos materiales.

Según Jauss, pese a sus diferencias, la escuela formalista y la marxista habrían quedado presas de una estética de la producción y la presentación que les habría impedido salvar el abismo entre la literatura y la historia. Para el filólogo, de lo que se trata es de devolver a la literatura “una dimensión que forma parte imprescindiblemente tanto de su carácter estético como de su función social: la dimensión de su recepción y efecto” (*ibíd.*: 162).

\*

El rol asignado a la comunidad de lectores en tanto instancia de creación y construcción de significado de un texto aparece, en el campo de los estudios literarios, como un nuevo paradigma que tiene implicancias sobre el modo en que debe elaborarse una historia de la literatura, muchas de las cuales resultan valiosas para abordar los desafíos que supone un estudio sobre el proceso de recepción de ideas.

En primer lugar, recuperar la instancia de recepción supone un cuestionamiento a la idea de que el sentido de una obra queda fijado de una vez y para siempre en el momento de la creación. En franca polémica con el objetivismo, Jauss destaca que

“[I]a obra literaria no es un objeto existente para sí que ofrezca a cada observador el mismo aspecto en cualquier momento. No es ningún monumento que revele monológicamente su esencia intemporal. Es más bien como una partitura adaptada a la resonancia siempre renovada de la lectura” (*ibíd.*: 166-167). Es decir: las obras no preexisten con sentido único al margen de las operaciones de la comunidad de lectores. Contrariamente, “[I]a historia de la literatura es un proceso de recepción y producción estética que se realiza en la actualización de textos literarios por el lector receptor, por el crítico reflexionante y por el propio escritor nuevamente productor” (*ibíd.*: 168). Por otra parte, la referencia a la relación dialógica entre obra y público es lo que permitiría comprender tanto la recuperación que de un texto olvidado se hace en el presente como su posible pérdida de significación en un momento determinado de la historia.

¿De qué manera opera este vínculo dialógico entre una comunidad de lectores y un texto? Para abordar esta cuestión, Jauss propone el concepto de “horizonte de expectación”.

La noción de horizonte es retomada por Jauss de Hans-Georg Gadamer, quien en *Verdad y método* la define como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 1977: 372). El término, reformulado y enriquecido por Jauss en “La literatura como provocación...” en relación con sus preocupaciones específicamente estéticas, refiere al “sistema de relación objetivable de las expectativas que para cada obra, en el momento histórico de su aparición, nace de la comprensión previa del género, de la forma y de la temática de obras anteriormente conocidas y de la oposición entre lenguaje poético y lenguaje práctico” (Jauss, 1976: 169). La coincidencia entre el horizonte de expectación, incluido en la obra, y el horizonte de experiencias, que corresponde al receptor, es lo que permite que la constitución del sentido de una obra sea un proceso siempre renovado e inacabado (cf. Jauss, 1981: 34).

\*

La importancia de los aportes de Jauss radica en que permite comprender que el modo en que es recibida una obra es siempre *efecto de condiciones de recepción que son susceptibles de ser analizadas*. En este sentido, de su planteo se desprende que cualquier interpretación resulta históricamente condicionada, en gran parte, por el horizonte de recepción y de expectativas de la obra, y que, por lo tanto, el surgimiento de nuevas problemáticas –o, simplemente, su recuperación del pasado– puede habilitar

lecturas de obras y autores que, durante un determinado momento histórico, se vieron obturadas.

### c. Umberto Eco y los límites de la interpretación

En 1962, Umberto Eco publica su *Obra abierta*, con la que inaugura una serie de reflexiones que aproximan su producción a las problemáticas formuladas por la estética de la recepción. Allí formula sus ideas respecto de que un texto constituye una verdadera “obra en movimiento” de la cual el lector participa como dador de sentido, y su planteo acerca de la multiplicidad de significados que son susceptibles de ser leídos en un mensaje, cuestiones ambas que llamaron la atención de corrientes posestructuralistas de fines de los sesenta y comienzos de los setenta, interesadas fundamentalmente en la soberanía del lector como instancia interpretativa.

La problemática referida a la relación entre autor, lector y texto es retomada por Eco en 1979 en *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Su definición de texto como “un mecanismo perezoso (o económico) que vive de la plusvalía de sentido que el destinatario introduce en él” (Eco, 1993: 76); su concepto de “lector modelo” entendido como receptor ideal, prefigurado por el texto mismo, capaz de cooperar en la interpretación prevista en la obra; su recuperación de la propuesta pierceana de una semiosis ilimitada, entre otros aspectos, vuelven a insistir en el rol del lector en tanto productor de sentido.

A mediados de los ochenta, sin embargo, de acuerdo con Stefan Collini, Eco comienza a expresar “cierto malestar por el modo en que algunas de las principales corrientes del pensamiento crítico contemporáneo, en especial ese estilo de crítica estadounidense inspirada en Derrida que se autodenomina “deconstrucción” [...], le parecen permitir al lector un flujo ilimitado e improbable de ‘lecturas’” (Collini, 1993: 17).

En ese contexto, tiene lugar una serie de debates y seminarios en la Universidad de Cambridge en 1990, donde Eco fue invitado en calidad de conferencista. De sus intervenciones surge un elemento importante para incorporar en una reflexión metodológica sobre un estudio de recepción de ideas: el problema de la *intención del autor*.

\*

Ya en 1986, en su ensayo “*Intentio lectoris*. Apuntes sobre la semiótica de la recepción”, Eco señalaba que, en los estudios hermenéuticos, existía una oposición tricotómica entre “interpretación como búsqueda de la *intentio auctoris*, interpretación como búsqueda de la *intentio operis* e interpretación como imposición de la *intentio lectoris*” (Eco, 1992: 29). Mientras que corrientes como la estética de la recepción sostendrían que una obra se enriquece a lo largo del tiempo gracias a las operaciones interpretativas de las comunidades de lectores sin desdeñar la intención de la obra, “las diversas prácticas de deconstrucción desplazan vistosamente el acento sobre la iniciativa del destinatario y sobre la irreductible ambigüedad del texto, de suerte que el texto se vuelve un puro estímulo para la deriva interpretativa” (Eco, 1992: 32).

En la conferencia de 1990 titulada “Interpretación e historia”, Eco vuelve sobre la desmesurada soberanía del intérprete en la que incurrirían las formas más extremas de textualismo del “giro lingüístico”. Para el autor, resulta innegable que puedan existir varios significados para un mismo texto, pero el intérprete “no tendría derecho a decir que el mensaje puede significar *cualquier cosa*. Puede significar muchas cosas, pero hay sentidos que sería ridículo sugerir. [...] Si hay algo que interpretar, la interpretación tiene que hablar de algo que debe encontrarse en algún sitio” (Eco, 1995a: 55). Ese sitio sería el texto mismo. Entonces, una interpretación, si no correcta, al menos admisible, de un texto, tendría lugar cuando las conjeturas realizadas por el lector coinciden con la intención misma de ese texto.

En esta disputa respecto de los límites que es necesario tener al momento de interpretar, Eco formula una pregunta provocadora: ¿tenemos derecho a borrar la intención de un autor de la historia de la interpretación de un texto?

Si bien la interpretación de un texto entendida como “una estrategia encaminada a producir un lector modelo concebido como el correlato ideal de un autor modelo (que aparece sólo como estrategia textual) convierte en radicalmente inútil la noción de la intención de un autor empírico”, el semiólogo italiano reconoce que “[h]ay en el proceso de comunicación casos en que una inferencia sobre la intención del hablante es de capital importancia” (Eco, 1995b: 78). Uno de ellos sería cuando el “autor empírico” está vivo y puede ser interrogado respecto del grado de conciencia que tenía sobre las posibles interpretaciones de su texto (*ibíd.*).

En el caso de un estudio de recepción, las intervenciones que un autor realiza a propósito de las interpretaciones suscitadas por su obra resultan de importancia. Para

el caso del que nos ocupamos, por ejemplo, la serie de debates que despertó la publicación de *Historia y conciencia de clase* en 1923, la temprana defensa de Lukács y su posterior distanciamiento respecto de algunas de sus posiciones, se inscriben necesariamente en el conjunto de condiciones que afectaron con distinta intensidad la manera en que fue leída la obra.

\*

En relación con nuestro objetivo general de presentar la leyenda del joven Lukács como resultado de operaciones de lectura, el concepto de *intentio auctoris* ofrece la posibilidad de cuestionar la legitimidad de una interpretación desde una instancia que, si bien se aparta de las perspectivas más radicales del textualismo, no se propone como opuesta a la denominada *intentio operis*. De este modo, si la teoría de Jauss permite explicar el modo en que fue leída, por ejemplo, *Historia y conciencia de clase*, los aportes de Eco contribuyen a poner en discusión la pertinencia de esas interpretaciones a la luz de las reflexiones del propio autor.

Por otra parte, la idea de Eco de un lector modelo como colaborador en la construcción de sentido de un texto resulta de relevancia al momento de analizar el modo en que tales operaciones coadyuvaban en la constitución de la leyenda del joven Lukács.

#### **d. Quentin Skinner y el “giro contextual” en la historia de las ideas**

La denominada Escuela de Cambridge surge, a fines de la década del sesenta, en relación con reflexiones de carácter metodológico en el marco de la disciplina conocida como historia de las ideas. En 1969, Quentin Skinner, uno de sus principales referentes junto con el historiador J. G. A. Pocock, publica “Significado y comprensión en la historia de las ideas”<sup>8</sup>. El ensayo, que toma distancia de la Escuela de Historia de las Ideas fundada en la década del veinte por el norteamericano A. Lovejoy, constituye un intento por dar fundamento teórico, desde la tradición anglosajona de la filosofía el lenguaje, a la necesidad de recuperar el contexto de emisión de un enunciado como

---

<sup>8</sup> De este ensayo, piedra angular de la Escuela de Cambridge, existen dos versiones: la primera, de 1969, y una segunda, más breve y revisada, de 2002. Dado que presentan ciertos matices diferentes y pertinentes para nuestra investigación, en este apartado nos referiremos a ambas versiones como Skinner, 2000 y Skinner, 2007b, respectivamente.

premisa fundamental para su interpretación. Las indagaciones del historiador británico sobre intencionalidad del autor, contexto de producción y sentido, enriquecieron metodológicamente la historia intelectual y abrieron nuevos campos de investigación.

\*

En “Significado y comprensión...”, Skinner comienza planteando que existen dos grandes ortodoxias respecto de la manera en que deben abordarse las obras: por un lado, la que concibe al texto como una entidad autónoma dotada de su propia clave de interpretación; por el otro, la que plantea que el contexto social es determinante en la configuración del sentido de la obra.

La primera, de acuerdo con Skinner, descansaría en la idea de que las producciones filosóficas o literarias poseen, más allá del tiempo, ciertas verdades o ideas universales que permanecen inmutables. Al historiador le correspondería, por lo tanto, recuperar las preguntas y respuestas atemporales que estarían codificadas en su objeto de estudio.

La principal objeción que formula a este planteo es que “nunca será posible, de hecho, estudiar lo que *dijo*, por ejemplo, cualquier autor clásico dado (en particular en una cultura ajena) sin poner en juego algunas de nuestras propias expectativas y prejuicios con respecto a lo que debe haber dicho” (Skinner, 2007b: 112; destacado del autor). El historiador, tanto de manera consciente como inconsciente, se encuentra atravesado por ideas, paradigmas, conceptos que, de algún modo, “contaminan” inevitablemente su objeto de estudio; esta situación provocaría que terminen “encontrando” en los autores clásicos aquello que buscan, incurriendo, por ejemplo, en el peligro de “convertir algunas observaciones dispersas o completamente circunstanciales de un teórico clásico en su ‘doctrina’ sobre uno de los temas obligatorios” (*ibíd.*: 114).

El paradigma contextual, por su parte, también adolecería de cierta incapacidad al momento de captar el sentido de una obra. Skinner sostiene que

pese a la posibilidad [...] de que un estudio del contexto social pueda *contribuir* a la comprensión de un texto [...], puede demostrarse que el supuesto fundamental de la metodología contextual, a saber, que las ideas de un texto determinado deben entenderse *en términos de* su contexto social, es errado y, en consecuencia, no sirve como guía para la comprensión, sino como fuente de más confusiones con mucha preponderancia en la historia de las ideas (Skinner, 2000: 182-183; destacado del autor).

El denominado “giro contextual” de Skinner se constituye en polémica con ambos paradigmas. Tomando en consideración la importancia que la noción de intencionalidad adquiere en la interpretación de una obra, nos ocuparemos a continuación de las críticas de Skinner al denominado paradigma textualista.

#### **d.1. Obra e intención: una crítica al posestructuralismo**

De manera indirecta, la obra de Skinner participó de los debates que, durante las últimas décadas del siglo XX, abrió el posestructuralismo en las ciencias humanas. Uno de los tópicos, entre tantos, que puso a la orden del día la retórica posestructuralista, fue el referido a problemas relacionados con el sentido y el sujeto. Dicha tradición impugnó, por un lado, la existencia de interpretaciones y lecturas legítimas de un texto; por el otro, se manifestó contraria a la posibilidad y/o necesidad de recuperar la intención del autor.

Puesto que, en un principio, el eje de tales discusiones estuvo puesto en textos de carácter eminentemente poético, los principales exponentes de estas concepciones fueron intelectuales ligados, en mayor o menor grado, a la crítica literaria, tales como Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

Pese a las diferencias que pueden existir entre los autores mencionados, todos comparten la idea de la “muerte del autor”, expresión con la que Barthes resumió la necesidad de dejar de lado, apelando a diversas razones, al productor de un texto como garante de sentido de su obra.

Frente a este tipo de concepciones, y en consonancia con algunos rasgos de la obra del historiador Peter Laslett<sup>9</sup>, Skinner se propone dar un fundamento teórico a la necesidad de recomponer el contexto enunciativo de producción de un texto, esto es, la situación comunicativa en la que tuvo lugar, como paso ineludible para la comprensión de una obra.

---

<sup>9</sup> Según Elías Palti, la Escuela de Cambridge tomó sus rasgos distintivos de la obra de Peter Laslett, quien en su edición de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, de Locke, muestra que el verdadero interlocutor del filósofo inglés no era, como suele afirmarse, Hobbes, sino Filmer, y que sólo en relación con éste pueden comprenderse las ideas de Locke. Con ello, Laslett pretendía demostrar el error de pensar la historia de las ideas políticas como una especie de diálogo entre figuras canónicas que, en realidad, sólo posteriormente fueron consagradas como tales (Palti, 1998: 28).

En su artículo “Motivos, intenciones e interpretación”<sup>10</sup>, el historiador se propone discutir “la posibilidad de recuperar los motivos e intenciones de los autores, de atribuir significados particulares a sus expresiones, y de distinguir las lecturas aceptables de textos literarios o filosóficos de aquellas que no lo son” (Skinner, 2007c: 165). Para ello, comienza analizando los sentidos del término “significado”.

Según Skinner, al preguntar por el *significado de las palabras*, nos estaríamos refiriendo al **significado1**; al inquirir acerca de *lo que significa un texto para quien lo lee*, estaríamos ante el **significado2**; por último, al preguntarnos por *lo que un autor quiso decir o significar con determinado texto o frase*, estaríamos ante el **significado3**. Es la posibilidad –o, mejor dicho, la pertinencia– de recuperar este tercer sentido del término lo que la crítica posestructuralista impugnaría, según Skinner, utilizando dos tipos de argumentos. El primero, asociado a una preocupación por la “pureza” en los procedimientos críticos, sostendría que, aun en el caso de que fuera posible recuperar datos biográficos de un escritor, “no deberíamos nunca permitir que esa información nos condicionara o contaminara en nuestra lectura de la obra” puesto que toda interpretación debería basarse en el texto y no en fuentes externas a él (*ibíd.*: 172-173). El segundo argumento derivaría de dos posturas contrapuestas e incompatibles. La primera cuestionaría la apelación a la intención del autor en la medida que tal factor debería existir dentro de la obra y no fuera de ella; la segunda, por el contrario, plantearía que, como la intencionalidad existe siempre un afuera de las obras, resulta irrelevante (cf. *ibíd.*: 173).

Contrario a estas posturas, Skinner sostiene que el conocimiento por parte del lector de la intencionalidad del autor al escribir una obra modifica sus condiciones de recepción, puesto que

[c]onocer los motivos y las intenciones es conocer la relación que el escritor plantea con lo que él ha escrito. Conocer las intenciones es conocer hechos tales como si el escritor está bromeando, o es serio o irónico, o, en general, es establecer qué actos de habla puede haber realizado al escribir lo que escribió. Comprender los motivos es comprender qué provocó esos actos de habla en particular, más allá del carácter y el estatus de verdad de sus expresiones (*ibíd.*: 175).

---

<sup>10</sup> El artículo se basa en el trabajo homónimo, aparecido en 1972, y en “From Hume’s intentions to deconstruction and back”, de 1996.



En una de las entrevistas concedidas a Pallares-Burke, Skinner vuelve sobre estas cuestiones. De la relación entre intención del autor e interpretación del texto, señala que

[s]e trata de la distinción entre lo que el autor pretendió decir, por una parte, y, por otra, aquello que el autor pretendió con el acto de proferir una elocución, es decir, una afirmación o un texto con el significado que ha tenido; en otras palabras, existe una dimensión de significado y existe otra dimensión separada que dice respecto a lo que el autor puede haber querido hacer con el significado. [...] *Cuando hablo de la intencionalidad de los autores, no me estoy refiriendo al significado de los textos o elocuciones, sino al significado del acto de escribir el texto o proferir una elocución.* (Skinner en: Pallares-Burke, 2005: 265-266; destacado nuestro)

Como puede advertirse en los pasajes citados, la propuesta de Skinner apunta a recuperar lo que denomina **significado3**. En “Significado y comprensión...”, al poner como ejemplo el hallazgo, por parte de un historiador, en una obra moral del Renacimiento, del enunciado “Un príncipe debe aprender a no ser virtuoso”, Skinner señala que, mientras que resultan claros tanto el **significado1** como el **significado2**, la recuperación del **significado3** sólo podría alcanzarse en la medida en que se logre captar la fuerza ilocutiva<sup>11</sup> con que fue emitido el enunciado (cf. Skinner, 2000: 186). El problema para comprender ese pasaje –el cual, como habrá podido advertirse, consta de hecho en *El príncipe*, de Maquiavelo– radicaría en saber si ese consejo cínico era común en los manuales morales de la época o si representaba una novedad que nunca había sido manifestada en público. Por este motivo, para Skinner

no puede bastar con estudiar lo que quería decir el enunciado, y tampoco lo que presuntamente muestra su contexto sobre lo que debe haber querido decir. El aspecto adicional que todavía resta captar en cualquier enunciado dado es cómo

---

<sup>11</sup> La propuesta de Skinner recupera conceptos de la filosofía del lenguaje de J. L. Austin, cuya obra *Como hacer cosas con palabras* había aparecido, póstumamente, en 1962.

De la teoría de los actos de habla, el historiador retoma las reflexiones a propósito de la dimensión ilocutiva de un enunciado –es decir, su capacidad de estar expresando algún tipo de intención por parte de quien enuncia, como puede ser agradecer, maldecir, perdonar, etc.– como categorías a partir de las cuales cuestionar el aislamiento en que las corrientes posestructuralistas sumieron al texto. Según Skinner, comprender un texto implica reconocer la “fuerza pretendida con la cual se ha pronunciado ese enunciado” (Skinner, 2007b: 153)

Esta “fuerza pretendida” es, como mencionamos más arriba, la dimensión ilocutiva de un enunciado. El interés de Skinner en esta teoría consiste en que “una comprensión del acto ilocutivo realizado por un hablante sería equivalente a entender sus intenciones primarias en el momento de enunciar su expresión” (Skinner, 2007c: 178-179).

quiso decirse lo que se dijo y, con ello, qué relaciones pueden haberse establecido entre varios enunciados diferentes aun dentro del mismo contexto general (*ibíd.*: 186).

Recuperar la fuerza ilocutiva con que un enunciado fue pronunciado permitiría, entonces, captar la intención primaria de su autor, y, por lo tanto, “conocer lo que quiere significar un escritor a través de una obra” (Skinner, 2007c: 182).

De hecho, bien puede ocurrir que esa intención no se vea finalmente realizada en la obra porque el autor fracase en ese intento. Anticipándose a posibles cuestionamientos de la crítica derrideana, Skinner sostiene:

[N]o me parece incorrecto afirmar que una obra tenga un significado que su autor no haya concebido. Ni mi tesis entra en conflicto con esta posibilidad. Me ha interesado, solamente, el punto convergente: el hecho de que sea lo que fuera que estuviera haciendo un autor al escribir, esto debe ser relevante para la interpretación. Por consiguiente, una de las tareas del intérprete debe ser la de reponer las intenciones del autor en la escritura” (Skinner, 2007c: 182).

Dado que, para reconstruir la intencionalidad de un autor, es necesario apelar al contexto, nos ocuparemos brevemente de la especificidad que ese concepto adquiere en la obra de Skinner.

## **d.2. Contexto y sentido**

Como mencionamos más arriba, la Escuela de Cambridge se constituyó en polémica con el paradigma contextualista tradicional, que entendía el sentido de una obra como emergente de una determinada estructura social.

La propuesta de Skinner distingue, por un lado, el *contexto social* del enunciado y, por el otro, el *contexto enunciativo*, esto es, el conjunto de relaciones que un enunciado mantiene con otros enunciados. El contexto social, retomando el ejemplo de Maquiavelo, es lo que permitiría captar que la virtud del poderoso estaba asociada a su ruina; pero la intención del autor al expresarse depende del *contexto enunciativo* en que su acto de habla fue ejecutado. Si el precepto de Maquiavelo constara en numerosos manuales de la época, entonces su intención sería meramente la de reforzar esa idea; pero si efectivamente nadie hubiese pronunciado hasta ese momento una afirmación de ese tipo, el sentido cabal de la expresión sería diferente. Para Skinner,

la distinción es entre una intención de hacer x que puede no resultar nunca exitosamente en una acción [...] y una intención al hacer x, que no presupone meramente la aparición de la acción pertinente, sino que está lógicamente conectada con ella en la medida en que sirve para caracterizar su sentido. [...]

Ahora resultará evidente la significación de esta afirmación para mi presente argumento. Todo enunciado hecho u otra acción realizada debe presuponer una intención de hacerlo —si les gusta, llámenla causa—, pero también una intención al hacerlo, que no puede ser una causa pero debe aprehenderse si se pretende que la acción misma se caracterice correctamente y, de ese modo, se entienda (Skinner 2000: 185; destacado del autor).

El contexto de enunciación de un acto de habla, en síntesis, es diferente del contexto social de producción de los textos porque “aun cuando el estudio del contexto social de los textos pudiera servir para explicarlos, esto no equivaldría a proporcionar los medios de comprenderlos” (Skinner, 2000: 185). Recuperar la intencionalidad implica poder situar las obras en *contexto*, pero este acto no se reduciría a entender el sentido de los textos como un efecto determinado por el entramado social al cual pertenecen. Al respecto, Skinner afirma:

[...] el concepto de ‘contexto’ que propuse para cuestionar esta distinción marxista entre base y superestructura [...] no abogaba, por supuesto, por un método histórico basado tan sólo en un holismo indiscriminado, un intento de relacionar cada cosa con todas las demás, como algunos críticos han criticado a veces. El tipo de contexto que deseaba ver convertido en el principal objeto de investigación de los historiadores intelectuales era sumamente específico, y provenía de opiniones más generales sobre el carácter de los textos filosóficos, especialmente los de historia de la filosofía moral, social y política (Skinner, en: Fernández Sebastián, 2006: 240).

\*

Las nociones de contexto enunciativo y de fuerza ilocutiva recuperadas por Skinner para el campo de la historia de las ideas constituyen un aporte de gran relevancia para un estudio como el que nos hemos propuesto. Al analizar, por ejemplo, las reconsideraciones del propio Lukács hacia su propia obra, hemos cuidado de recomponer el contexto específico en que su acto de habla tuvo lugar: *no tiene el mismo valor interpretativo una autocrítica del filósofo, producto de una maduración intelectual respecto de sus posiciones juveniles o tempranas, que una autocrítica forzada, resultado de las presiones a las que fue sometido en su condición de intelectual militante*. En el primer caso, la fuerza ilocutiva de su acto de habla tiene como objetivo corregir deficiencias de su propio pensamiento; en el segundo caso, en cambio, su intención es evitar la expulsión de las filas de un movimiento en cuyo seno, pese a las numerosas críticas e intentos de transformación que llevara adelante, se mantuvo hasta su muerte.

## V. Alcances y limitaciones de nuestra investigación

Tal como lo manifestamos más arriba, la presente investigación persigue como objetivo específico reconstruir documentadamente la recepción de Lukács en dos proyectos político-culturales y, como objetivo de carácter general, cuestionar la leyenda del joven Lukács construida a partir de interpretaciones de su obra. Las razones que justifican la demarcación de nuestro objeto de estudio obedecen a dos cuestiones.

En primer lugar, tanto la revista *Cuadernos de Cultura* como el proyecto editorial *Pasado y Presente* constituyen dos instancias que incidieron de modo notorio en las condiciones de recepción de la obra de Lukács. Se trata de dos proyectos de orientación marxista que, durante el periodo estudiado, gozaron de relativa ascendencia sobre sectores de la intelectualidad de izquierda en nuestro medio. Por otra parte, ambos proyectos asumieron posiciones contrapuestas sobre la obra marxista temprana de Lukács que resultan de interés al analizar la delineación de la mentada leyenda.

En segundo lugar, la delimitación propuesta nos permitió enfocarnos en un objeto de estudio susceptible de ser analizado con el rigor requerido en esta instancia de posgrado. Documentar la recepción de Lukács en Argentina, desde los inicios hasta la actualidad, implicaba un exceso tanto en relación con la bibliografía supuesta como con la extensión requerida para una tesis de maestría. Por otro lado, el estudio de recepción que encaramos aborda fundamentalmente escritos y ensayos de la etapa marxista temprana del filósofo. Este aspecto dota de consistencia temática a la investigación.

Somos conscientes, sin embargo, de que más allá de los márgenes de nuestro objeto de estudio se desarrolló, paralelamente, un fenómeno de recepción más amplio del pensamiento del filósofo que incluye sus obras maduras ligadas a problemáticas filosóficas y literarias.<sup>12</sup>

En relación con las fuentes trabajadas, debemos hacer una aclaración. Tanto en el caso de *Cuadernos de Cultura* como en el de *Pasado y Presente*, las traducciones y ediciones de la obra de Lukács puestas en circulación adolecen de notorias

---

<sup>12</sup> Al respecto, cf. los apartados A y B de la bibliografía adjunta.

deficiencias. Con una única excepción<sup>13</sup>, los artículos y ensayos del filósofo no toman como referencia los originales húngaros y alemanes, sino sus versiones en otros idiomas (francés, mayoritariamente, e italiano). Dado que nuestra investigación no se centra, principalmente, en indagar el pensamiento de Lukács sino su recepción en Argentina, utilizamos las obras tal cual aparecieron en los proyectos estudiados. De cualquier modo, y en los casos en que lo creímos conveniente, de los pasajes citados consignamos la referencia de ediciones posteriores cuyas traducciones, más rigurosas y cuidadas, provienen del idioma original.

Los capítulos de nuestro estudio se organizan por agente de recepción y siguen un orden cronológico. Atendiendo a nuestro objetivo de poner en discusión la leyenda del joven Lukács, dedicamos un capítulo al análisis de las distintas etapas en el pensamiento del filósofo desde su obra temprana a la producción madura. No se trata de un estudio pormenorizado de la evolución de sus concepciones, sino en particular de aquellos aspectos asociados expresamente a la obra que receptionan *Cuadernos de Cultura y Pasado y Presente*.

Por último, unas palabras sobre la valoración que en la presente investigación formulamos respecto de las interpretaciones que los agentes de la recepción de Lukács construyeron alrededor de su obra.

Deliberadamente decidimos evitar caer en la dicotomía, abierta por el “giro lingüístico” en la historia intelectual, entre relativismo y objetivismo. Como sostiene Palti,

[s]i resulta ya claro que no existe una historia independiente de toda narrativa, es igualmente cierto que no cualquier narrativa es, en cualquier momento y lugar, posible. Y la delimitación del rango de interpretaciones aceptable en cada momento y lugar [...] nos devuelve siempre al problema de la consideración del contexto de emergencia y recepción de tales discursos (Palti, 1998: 156)

Ese ha sido el criterio con el que hemos encarado la presente investigación. Si bien, dada la naturaleza misma del lenguaje, pueden existir diversas interpretaciones de una obra, sostenemos que no todas son aceptables. Por un lado, entendemos que conjurar el relativismo promovido por las formas más extremas de textualismo es una manera de apostar a la historia intelectual en la medida en que, si existen tantas interpretaciones de una obra como lectores a lo largo del tiempo, la historia intelectual, como disciplina, carecería de sentido. Por otro lado, pensamos que la búsqueda de

---

<sup>13</sup> Nos referimos al ensayo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. Cf. *infra*, Capítulo IV.

significación no debería implicar una vuelta al objetivismo ni la defensa de un sentido único y monológico de una obra. En nuestro cuestionamiento a la leyenda del joven Lukács confluyen ambas consideraciones.

## Capítulo 2 - Etapas en el pensamiento de Lukács

### I. Principales obras y periodos

La distinción sin matices entre un joven y un “viejo” Lukács simplifica de manera problemática las diferencias existentes en el pensamiento del filósofo en los más de veinte años que comprendería el periodo (1907-1928). Por otra parte, la incorporación de un texto como *Historia y conciencia de clase* al pretendido conjunto de sus obras “juveniles” presenta como inconveniente el dato no menor de que, al momento de su publicación, Lukács contaba con 38 años.

La crítica especializada reconoce al menos cuatro grandes momentos en la evolución del pensamiento de Lukács. Una primera divisoria se establece entre la etapa premarxista de su producción y la marxista; dentro de esta última, se reconocen un periodo marxista temprano, uno de “madurez” y uno tardío o de “vejez”.<sup>14</sup>

La primera etapa de su pensamiento, antes de su adhesión al marxismo, comprende obras fundamentales como *Evolución histórica del drama moderno* (1907-9; publ. en húngaro en 1911), las notas para el “Proyecto Dostoievski” –nombre dado al conjunto de anotaciones inéditas para un libro sobre el autor ruso– (1911-1918/19), *El alma y las formas* (1911), *Cultura estética* (publ. en húngaro en 1913), *Teoría de la novela* (1914-15; publ. en 1920) y la *Estética de Heidelberg* (1916-1918; publ. en 1974). A estas obras se suman los ensayos “Para una teoría de la historia de la literatura” (1910), “La estética del ‘romance’. Tentativa para una fundamentación metafísica del drama no trágico” (1911); “Acerca de la pobreza de espíritu. Una conversación y una carta” (1912) y “La relación sujeto-objeto en estética” (1917), entre otros.

La producción marxista temprana abarca obras como *Táctica y ética* (1919), los ensayos del periodo de la revista *Kommunismus* (1920-1921), *Historia y conciencia de clase* (1923), *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento* (1924) y *Derrotismo y dialéctica* (1925-1926, publ. 1996). La reseña sobre “La nueva edición de las cartas de Lasalle” (1925), el ensayo “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista” (1926) y las “Tesis de Blum” (1928; publ. 1956), si bien suelen considerarse

---

<sup>14</sup> Para un estudio detenido de las etapas del pensamiento de Lukács y sus características, cf. Oldrini (1983), Tertulian (1980), Benseler (2007), Vedda (2015).

parte de su producción marxista temprana, anticipan posiciones filosóficas de su obra madura (cf. *infra*).

El periodo de “madurez” incluye su breve esbozo autobiográfico “Mi camino hacia Marx” (1933), *La novela histórica* (1936-1937), *Se trata de realismo* (1938), *Balzac y el realismo francés* (1945), *Goethe y su época* (1947; 2da ed. ampl. 1950), *Ensayos sobre el realismo* (1948), *¿Existencialismo o marxismo?* (1948), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1948), *Realistas alemanes del siglo XIX* (1950), *El asalto a la razón* (1954) y *Significación actual del realismo crítico* (1955; publ. en alemán en 1958). A las obras mencionadas se suman los estudios políticos y críticos de la sociología vulgar en los estudios literarios correspondientes a su denominado “periodo moscovita”<sup>15</sup>, además de ensayos fundamentales como “¿Narrar o describir?” (1936), “Tribuno del pueblo o burócrata” (1940) “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946), “La responsabilidad social del filósofo” (1948), entre otros.

La etapa tardía de su pensamiento, por último, comprende obras como *La peculiaridad de lo estético* (1963), *Demokratisierung heute und morgen* [Democratización hoy y mañana]<sup>16</sup> (1968; publ. en alemán en 1987), la *Ontología del ser social* (1964-1971; publ. 1984, 1986) y la autobiografía *Pensamiento vivido* (1971; publ. en alemán en 1981 y en inglés en 1983)<sup>17</sup>.

\*

Excede a los objetivos de este estudio un análisis minucioso de la evolución del pensamiento de Lukács. Sin embargo, y tomando en cuenta que nuestra investigación aborda la recepción tanto de obras juveniles como maduras del filósofo, presentamos

---

<sup>15</sup> El denominado “periodo moscovita” de Lukács comprende dos momentos: el primero, que va de 1930 a 1931; y el segundo, luego de su breve pero productivo paso por Berlín (1931-1933), que se corresponde con su estadía en la URSS entre 1933 y 1945. Una recopilación de ensayos de esta etapa lleva como título *Escritos de Moscú. Estudios sobre política y literatura* (cf. Lukács: 2011).

<sup>16</sup> Publicado en español con el título *El hombre y la democracia* en 1985.

<sup>17</sup> La enumeración no pretende ser exhaustiva sino ilustrativa de sus obras más significativas.



a continuación una síntesis de las principales características de esas etapas de su pensamiento.

## II. Aspectos biográficos e intelectuales del pensamiento de Lukács

### a. Etapa premarxista

A fines del siglo XIX, en los círculos intelectuales de Europa Central el rechazo al materialismo dominante adoptó la forma de un *anticapitalismo romántico*<sup>18</sup> susceptible de ser rastreado en la sociología alemana de Ferdinand Tönnies, Georg Simmel y Max Weber. Lukács tomará contacto con estos autores, durante su estadía en Heidelberg, en los encuentros que cada domingo realiza el “Círculo de Max Weber”, nombre que recibe el núcleo de amigos que se reúne en la casa del sociólogo. Allí, el anticapitalismo característico de la *Kulturkritik* se expresaba bajo la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*. Sobre esa distinción, Löwy señala:

According to this view of things, the realm of *Kultur* was characterized by ethical, aesthetic, and political values, an individual way of living, and an “internal”, “natural”, “organic”, and typically German spiritual universe; whereas *Zivilisation* referred to the originally Anglo-French, “external”, “mechanical”, or “artificial” phenomenon of material and technical-economic progress (Löwy, 1979: 30).

A fines de 1916, Lukács abandona Heidelberg y regresa a Hungría, donde funda, junto a algunos intelectuales, un pequeño grupo que comienza a reunirse los domingos en la casa del dramaturgo Béla Bálasz. Por aquellos años, pasaron por sus reuniones figuras que alcanzarían reconocido renombre, como Arnold Hauser, Karl Mannheim y Béla Fogarasi.

En 1917, el grupo, autodenominado en un principio “Sociedad de los domingos”, decide constituirse en la Escuela Libre de las Ciencias de la Cultura. Según Arato y Breines, resulta dificultoso caracterizar políticamente al grupo. Sin embargo, es

---

<sup>18</sup> El concepto, especialmente estudiado por Michael Löwy en Lukács, hace referencia a “esa gran corriente crítica que ataca la civilización industrial burguesa a partir de ciertos valores precapitalistas, tanto sociales, culturales, estéticos, religiosos como políticos” (Löwy, 1988: 45). Para Löwy, Lukács y el joven Bloch serían los representantes más radicales de esa tradición a comienzos del siglo XX. Nota aclaratoria: en el referido artículo de Löwy, el concepto lukácsiano “anticapitalismo romántico [*romantisches Antikapitalismus*] aparece traducido erróneamente como “romanticismo anticapitalista”.

posible puntualizar que “[c]asi todos sus miembros creían, al igual que Lukács, en un socialismo utópico místico o ético que, carente de cualquier elemento práctico, implicaba un rechazo intelectualmente devastador del capitalismo” (Arato y Breines, 1984: 127). Una mirada trágica sobre el desenvolvimiento de la cultura, que abrevaba, como mencionamos, en las reflexiones de Simmel sobre la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, constituían patrimonio del grupo. Aspectos de esta concepción, como veremos, estarán presentes en las primeras elaboraciones marxistas del filósofo.

\*

De acuerdo con Miguel Vedda, entre las características definitorias del pensamiento premarxista de Lukács se encuentran “una actitud decididamente negativa hacia la vida cotidiana [...] y un desesperado repliegue al interior del sujeto” (Vedda, 2006: 59). En el conjunto de ensayos agrupados bajo el título de *El alma y las formas*, frente al caos del mundo, el filósofo se empeña por edificar un orden riguroso y puro en el interior mismo de la propia subjetividad. La contracara de la pureza atribuida al orden interno es la valoración negativa que la vida cotidiana adquiere en los ensayos, la cual es definida como “armonía de claroscuro”.

Una visión similar, en lo que refiere a la estimación de realidad, aparece en su obra posterior. En el prólogo de 1962 a *Teoría de la novela*<sup>19</sup>, Lukács afirma que el libro nace “en un estado de ánimo de desesperación permanente acerca de la situación del mundo” (Lukács, 1985a: 282). El desencanto frente a la conflagración bélica aparece en la obra como una contraposición entre dos formas de la “épica grande”. Para Lukács,

[e]popeya y novela, las dos objetivaciones de la épica grande, no se distinguen por el espíritu configurador, sino por los datos histórico-filosóficos que encuentran ante sí para darles formas. La novela es la epopeya de una época para la cual no está ya sensiblemente dada la totalidad extensiva de la vida, una época para la cual la inmanencia del sentido a la vida se ha hecho problema, pero que, sin embargo, conserva el espíritu que busca totalidad, el temple de totalidad. (Lukács, 1985b: 323)

---

<sup>19</sup> El libro fue proyectado en el verano de 1914 y escrito durante el invierno de 1914-1915. Fue publicado por primera vez en la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* (Revista de estética y ciencia general del arte), de Max Dessoir, en 1916. Recién apareció como libro en Berlín, en 1920.

El héroe de la novela es el individuo problemático que habita un mundo en el cual el sentido no resulta accesible; la novela, afirma Lukács, “es la epopeya del mundo abandonado por los dioses” (*ibíd.*: 355)

El rechazo de toda conciliación posible con el mundo, el divorcio insalvable entre la pureza subjetiva y el caos exterior, presentes en *El alma y las formas* y en *Teoría de la novela*, reaparecen en las primeras producciones marxistas de Lukács bajo la forma de un voluntarismo y subjetivismo mesiánicos.

\*

A fines de 1918, luego del acercamiento al líder comunista Béla Kun, Lukács decide ingresar a las filas del comunismo. El pasaje causó no poca sorpresa entre sus allegados, quienes estaban familiarizados con el rechazo de la experiencia rusa expresado por Lukács en “El bolchevismo como problema moral” (1918). En ese ensayo, escrito pocos días antes de ingresar al recién fundado Partido Comunista Húngaro, Lukács había expresado que

[e]l bolchevismo se basa en la suposición metafísica de que de lo malo puede surgir lo bueno; de que es posible –como dice Razumijín en *Crimen y castigo*– mentir hasta llegar a la verdad. El autor de estas líneas no puede compartir esta fe y por eso ve en las raíces de la posición bolchevique un problema moral insoluble (Lukács, 2015b: 250).

Sobre el ingreso del filósofo a las filas del comunismo, Arpad Kadarkay refiere en su biografía que “[l]a conversión de Lukács era el resultado de una concepción desencantada del mundo. Llegó a Marx por sobre las ruinas carbonizadas de la decidida búsqueda de salvación de su juventud” (Kadarkay, 1994: 330). La afirmación, con todo su pesimismo, opaca un aspecto que no debe soslayarse al indagar en la adhesión del filósofo al marxismo: la pervivencia de elementos de continuidad entre concepciones diversas. Más que a iluminar las ruinas de su pensamiento anterior, el marxismo vino a brindar una solución positiva a las inquietudes que no habían hallado respuesta en su etapa juvenil. Y si bien es cierto que, en lo que respecta al pasaje de una cómoda posición burguesa a las filas del comunismo, se trata de una ruptura radical, no deben soslayarse los puntos de contacto entre ambas cosmovisiones.

El 21 de marzo de 1919 se proclama en Hungría la Revolución de los Consejos. Los escritos agrupados bajo el título de *Táctica y ética* fueron elaborados por Lukács entre las semanas previas al inicio del proceso revolucionario y su desarrollo. Tras la derrota de la efímera dictadura del proletariado, en septiembre de 1919, Lukács escapa

del Terror Blanco –periodo de violenta represión contrarrevolucionaria que se desarrolla entre 1919 y 1921– y se exilia en Viena junto con el resto de los líderes del Partido Comunista.

A poco de su llegada a Viena es apresado y amenazado con la deportación a Hungría, condena de la que lo salva la apelación de numerosos intelectuales europeos entre quienes estaban los hermanos Heinrich y Thomas Mann y Paul Ernst. A fines de 1919, los líderes húngaros en el exilio fundan, junto con comunistas austríacos, la revista *Kommunismus*, órgano de la Tercera Internacional en la Europa oriental, que editará su primer número a comienzos de 1920. Lukács, en tanto miembro de la redacción, tendrá una participación activa e influyente en la revista.

### **b. Etapa marxista temprana**

Los escritos que van desde 1919 a 1922, publicados fundamentalmente en *Kommunismus* y en la revista quincenal *Die Internationale*, corresponden a la “etapa izquierdista” del pensamiento marxista temprano del filósofo y anticipan algunos de los temas que desarrollará en profundidad en *Historia y conciencia de clase*.<sup>20</sup>

Como mencionamos más arriba, la decisión de Lukács de incorporarse a las filas del marxismo, con todo lo repentino que pudo haber tenido, no fue resultado de un impulso no meditado, sino que “se hallaba sustentada en motivaciones éticas, estrechamente vinculadas con la anterior fase de su pensamiento” (Vedda, Infranca, 2005: 8). Como señala Löwy,

behind the aesthetics of the young Lukacs lay an implicit ethic (sometimes actually made explicit) which was the very bridge or transition enabling him to pass over to Bolshevism. As he himself pointed out, this ethic was the *theoretical key* to his process of development and change. (Löwy, 1979: 144).

Las razones expuestas explican que entre las concepciones premarxista y la marxista del filósofo existan elementos de continuidad bajo la forma de pensamientos idealistas y subjetivistas.

La ruptura entre el mundo interior y la vida cotidiana presente en los escritos juveniles es retomada, en su etapa marxista temprana, en otros términos: de acuerdo

---

<sup>20</sup> Cabe recordar que tres de los ocho ensayos que integrarán su obra de 1923 fueron publicados en *Kommunismus*: “Conciencia de clase” (marzo de 1920), “Legalidad e ilegalidad” (julio de 1920) y “Rosa Luxemburg como marxista” (enero de 1921).

con Vedda, Lukács “erige una muralla china entre la ‘pecaminosidad consumada’ del orden burgués y la incorrupta pureza de la ética comunista” (Vedda, 2006: 60). Tal ruptura entre ambas instancias del par dialéctico es tan profunda que la trasposición de la intención subjetiva a la práctica no puede ser otra cosa que la imposición a la realidad de un curso con independencia de las latencias propias del objeto. En relación con la praxis revolucionaria, la escisión entre ambos órdenes asume la forma de un voluntarismo extremo. Así, para el Lukács de *Táctica y ética*, el revolucionario verdadero es aquel que obra con independencia de las condiciones objetivas: en la versión primera de “¿Qué es marxismo ortodoxo?” llegará a afirmar que, si los hechos contradicen la inminencia de la revolución, el marxista ortodoxo deberá sostener junto con Fichte: “Tanto peor para los hechos” (cf. Lukács, 2005c: 47).

Rasgos de voluntarismo e idealismo se mantienen todavía en *Historia y conciencia de clase*. La postulación del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia, la concepción de la conciencia de clase como sustancia devenida en sujeto, y la pervivencia de un espíritu rigorista y de autosacrificio en el análisis de la relación entre el militante y el Partido constituyen elementos característicos del marxismo temprano de Lukács (cf. Vedda, 2006: 61). Varios de estos aspectos serán referidos por el filósofo en el prólogo a la edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase* como razones de su toma de distancia de sus posiciones juveniles.

La naturaleza contradictoria de la transformación del pensamiento de Lukács, de la cual el mismo autor da cuenta en reevaluaciones de su obra como “Mi camino hacia Marx”, el mencionado prólogo a *Historia y conciencia de clase* de 1967 y su autobiografía tardía *Pensamiento vivido*, se manifestará especialmente en los artículos aparecidos en la revista *Kommunismus* y, de forma más o menos mitigada aunque no ausente, en *Historia y conciencia de clase*, *Lenin* y en *Derrotismo y dialéctica*, su defensa de *Historia y conciencia de clase*.

\*

La publicación en 1923 de *Historia y conciencia de clase* puede tomarse como fecha de nacimiento del marxismo occidental –junto con la aparición, en el mismo año, de *Marxismo y filosofía*, de Karl Korsch– no sólo por la relevancia de sus planteos, sino también porque sus núcleos teóricos propiciaron temáticas y formas de abordarlas que escapaban al dogmatismo que comenzaba a imponerse en el marxismo soviético.

Pese a que el propio Lukács, poco después de la publicación de la obra, realizó una autocrítica de sus concepciones bajo la pena de ser expulsado del movimiento comunista, *Historia y conciencia de clase* estaba destinada a ser un foco de inspiración para numerosos marxistas. Su idea de que la ortodoxia del marxismo era una cuestión de método y no de postulados incuestionables, su recuperación de las raíces hegelianas del marxismo una década antes de acceder a los *Manuscritos de 1844* de Marx, y su estudio sobre la cosificación en la sociedad capitalista serían, con posterioridad, retomados por distintas escuelas e intelectuales a lo largo del siglo XX.

La publicación de *Historia y conciencia de clase* desató un profundo debate en las filas del comunismo. En 1924 aparecen tres reseñas negativas sobre la obra: “Georg Lukács y su crítica del marxismo”, del ruso Abraham Deborin, y dos artículos del húngaro László Rudas titulados “¿Marxismo ortodoxo?” y “La teoría de la conciencia de clase de Lukács”. Para Rudas, la relevancia que la conciencia de clase adquiere en la obra conduce al “más puro idealismo, que nada tiene que ver con el marxismo” (Rudas; Deborin, 2015: 111), y el intento de corregir a Engels convertiría a Lukács no en un marxista ortodoxo, sino en un “hegeliano ortodoxo” (*ibíd.*: 118). Deborin, por su parte, además de manifestar una posición similar a la mencionada en lo referido a la acusación de idealismo, se pronuncia contra todo intento de contraponer Engels a Marx (*ibíd.*: 112). Las críticas tomaban como base los cuestionamientos que Lukács le formulara a Engels a propósito de algunos pasajes del *Antidühring* y de la *Dialéctica de la naturaleza* (cf. *infra*).

Al mismo tiempo que Rudas y Deborin lanzan sus críticas, en junio de ese mismo año, durante un discurso en el V Congreso de la III Internacional, Grigori Zinóviev atacó la obra de Lukács, acusándola de “revisionismo teórico”, y a su autor, descalificándolo por su condición de “profesor”.<sup>21</sup>

Esta impugnación, sumada al hecho de que el mismo Lukács cambiaría de parecer sobre algunos de los puntos centrales de la obra, hizo que durante décadas *Historia y conciencia de clase* no volviese a publicarse con autorización de su autor.

---

<sup>21</sup> Un análisis pormenorizado de las posiciones de Rudas y Deborin, y el extracto de la acusación de Zinóviev pueden leerse en “Las críticas a *Historia y conciencia de clase*”, de Antonino Infranca. Allí, su autor concluye que los ataques de ambos anticiparon las críticas que los estalinistas formularían contra Lukács una década después (cf. Infranca, 2015: 132).

<sup>22</sup> Esta circunstancia, sin embargo, no impidió que circularan sucesivas ediciones “pirata” de la obra.

Durante muchos años, existió la incertidumbre acerca de por qué Lukács no ensayó ninguna defensa de su obra. Recién en el año 1994, en un archivo de la Internacional, apareció *Chvostismus und Dialektik* [Derrotismo y dialéctica].<sup>23</sup> En ese escrito, que data de 1925, el filósofo húngaro discute contra los cuestionamientos a *Historia y conciencia de clase*.

La defensa ensayada por Lukács expresa los intentos del filósofo por combatir la “ortodoxia” de la época, que interpretaba el marxismo en términos deterministas y veía en la subjetividad un mero epifenómeno de las condiciones objetivas (cf. Tertulian, 2015: 197).

Según Michael Löwy, el hecho de que el artículo no haya sido publicado en su momento no debe atribuirse a un temor por parte de Lukács de nuevas represalias de dirigentes de la *Comintern*. En primer lugar, porque a mediados de la década del veinte existía todavía en la URSS cierto clima de debate en las filas del comunismo. Por otra parte, en 1925 Lukács no titubea a la hora de publicar una muy dura reseña contra el manual *Teoría del materialismo histórico*, de Bujarin.<sup>24</sup>

Para Löwy, es posible que Lukács haya enviado su artículo a una revista moscovita y que se haya enfrentado con la renuencia de sus editores. Sin embargo, la razón más poderosa que explicaría el abandono del artículo y su posterior desaparición durante décadas se debe, para Löwy, a un cambio de parecer de Lukács (cf. Löwy, 2015:167). En efecto, en 1926, casi un año después de su defensa de *Historia y*

---

<sup>22</sup> La primera reedición oficial de *Historia y conciencia de clase* en alemán, después de la de 1923 de Malik Verlag, fue la de Luchterhand, de 1968.

<sup>23</sup> Según explica Michael Löwy, el término *Chvostismus* fue utilizado por Lenin en su *¿Qué hacer?* para referirse a las tendencias economicistas dentro del marxismo que siguen pasivamente la espontaneidad del movimiento obrero. Lukács utilizaría el término en el sentido más amplio de “seguir pasivamente –‘a la cola’– el curso ‘objetivo’ de los acontecimientos, ignorando los momentos subjetivo-revolucionarios del proceso histórico” (cf. Löwy, 2015: 170). De acuerdo con los editores de la obra de Lukács en español, la elección del término “derrotismo” para traducir el vocablo ruso –en lugar de “seguidismo” (tal como consta en la traducción francesa)– obedece a que “parece ilustrar con cierta concreción el pesimismo y el desaliento que resultaría del desconocimiento de la posibilidad objetiva del instante revolucionario” (García Chicote; Koval, 2015: 12-13).

<sup>24</sup> Se refiere a la reseña “Tecnología y relaciones sociales”, que aparece en *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Cf. el cap. IV de la presente tesis.

*conciencia de clase*, Lukács escribe “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”, donde se advierte un distanciamiento de posturas subjetivistas y voluntaristas presentes tanto en *Historia y conciencia de clase* como en *Chvostismus und Dialektik*, y su sustitución por posiciones tendientes a una “reconciliación con la realidad”. En este sentido, interesa recordar que en el prólogo a la edición en español de *Historia y conciencia de clase*, a propósito de su exilio en la URSS a partir de 1933, Lukács afirma:

[M]e resultó una necesidad táctica distanciarme de *Historia y conciencia de clase* [...] y es natural que para publicar una autocrítica tuviera que someterme al estilo político dominante de la época. Ese es el único elemento de adaptación que tiene el documento. La autocrítica era, también esta vez, billete de entrada para participar en las luchas ulteriores; la única diferencia respecto de la anterior autocrítica por las tesis de 1929 <sup>25</sup> es ‘meramente’ esta: que ya entonces, como sigo pensando hoy, consideraba sincera y objetivamente falsa *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1969a: xli).

En la autocrítica del prólogo citado, Lukács manifiesta que durante los años de su juventud habrían existido en su ser tendencias éticas puramente idealistas que, finalmente, lo impulsan a la acción política. La concepción del presente como un estadio de “pecaminosidad consumada” –en palabras de Fichte– hizo que la perspectiva de la revolución tuviese un objetivo utópico, mesiánico, cuya consecución reclamaba métodos radicales. Esta tendencia, cuyas manifestaciones pueden rastrearse en la etapa premarxista de *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, reaparecerían en *Táctica y ética* e *Historia y conciencia de clase* (cf. *ibíd.*: xi-xii).

En lo que respecta específicamente a esta última obra, cuatro serían los puntos contra los cuales se pronuncia Lukács.

En primer lugar, la presencia de una clara propensión a oponerse a cualquier posibilidad de una ontología marxista. Para el filósofo, *Historia y conciencia de clase* representa una tendencia a “entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza” (*ibíd.*: xix). Esto puede apreciarse especialmente en el ensayo “¿Qué es marxismo ortodoxo?” cuando Lukács, en una nota al pie, señala que

[l]os equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben, esencialmente, a que Engels –siguiendo el mal ejemplo de Hegel– amplía el

---

<sup>25</sup> Lukács hace referencia a la autocrítica que se vio obligado a realizar por las Tesis escritas en 1928 y debatidas en 1929, conocidas como “Tesis de Blum”, luego de ser duramente criticado por Kun y con riesgo de expulsión del Partido (cf. *infra*).



método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica –interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en pensamiento, etc.– no se dan en el conocimiento de la naturaleza (Lukács, 1969b: 5n).<sup>26</sup>

En segundo lugar, y estrechamente vinculado al problema anterior, la falta de un enfoque ontológico hará que la elaboración de la categoría de práctica aparezca deformada. Al desaparecer

la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óptico de ese intercambio [de la naturaleza con la sociedad], [...] se pierde entonces la interacción misma que impera entre el trabajo, entendido de modo auténticamente materialista, y el desarrollo de los hombres que trabajan (Lukács, 1969a: xix).

Aunque Lukács recuerda que durante los años en que escribió *Historia y conciencia de clase* uno de sus objetivos era una crítica al carácter contemplativo del pensamiento burgués, admite que su concepción de la práctica revolucionaria en su obra de 1923 resulta “místicamente desaforada, como corresponde al utopismo mesiánico del izquierdismo comunista de la época” (*ibíd.*).

En tercer lugar, Lukács señala la cuestión de la alienación como otro de los núcleos problemáticos de la obra. Básicamente, la confusión deviene de la identificación del concepto de “objetificación” [*Vergegenständlichung*], que es “una forma insuperable de manifestación, de exteriorización, en la vida social de los hombres”, con el de “extrañación” [*Entfremdung*], que se produce solamente “cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición con su existencia, someten la esencia humana al ser social, la deforman o desgarran, etc.” (*ibíd.*: xxvi).

Por último, y este es un punto caro a los planteos tardíos del filósofo, *Historia y conciencia de clase* niega cualquier posibilidad de una teoría del reflejo. Este problema, para Lukács, dimanaba de dos fuentes: por un lado, de un rechazo profundo por toda forma de fatalismo mecánico que traía aparejada la utilización de la noción de reflejo en cierto materialismo; por el otro, tal como en el problema de dialéctica de

---

<sup>26</sup> En la reformulación tardía de su pensamiento, Lukács sostendrá que es justamente en la concepción materialista de la naturaleza que se produce la verdadera ruptura de la concepción socialista del mundo con la burguesa (cf. Lukács 1969a: xviii).

la naturaleza, del desarraigo de los postulados de una correcta elaboración de la categoría de trabajo.

La autocrítica del filósofo no implica que interprete como falsas todas las ideas formuladas en *Historia y conciencia de clase*. Por ejemplo, considera de una notoria relevancia la tesis del primer ensayo, que sostiene que la ortodoxia en cuestiones de marxismo no consiste en reproducir pasajes de la obra de Marx sino que es una cuestión de *método* (cf. *ibíd.*: xxviii). Asimismo, reafirma como aportes la inclusión de las obras juveniles de Marx en la delineación de su concepción del mundo, en lugar de considerarlas meros documentos de la evolución de su pensamiento, o la exposición de categorías dialécticas como la de mediación (*ibíd.*). De cualquier modo, la necesidad del filósofo de presentar una autocrítica de su obra en ocasión de su reedición obedece a que “precisamente lo que consider[a] falso de *Historia y conciencia de clase* se encuentra frecuentemente entre los momentos más eficaces e influyentes en sus lectores” (*ibíd.*: xxix). La pertinencia de esta reflexión puede apreciarse, como veremos, en la recepción de *Pasado y Presente*.

\*

La preeminencia de elementos voluntaristas y subjetivistas comienza a moderarse en la obra que publica en 1924 en ocasión de la muerte del líder de la Revolución Rusa. Pese a constituir una obra representativa del marxismo temprano de Lukács, en *Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento* (2005f) asistimos a un intento del filósofo por trascender su desconsideración temprana sobre la realidad material.

Si en *Táctica y ética* el “marxista ortodoxo” era el que obraba con independencia de los hechos y las tendencias de lo real, en la obra de 1924 se invierte esta concepción: el rasgo fundamental del líder bolchevique es su *coherencia*, entendida como la capacidad de establecer una *conexión entre la teoría y la práctica* a partir de la *comprensión de las tendencias efectivas del capitalismo contemporáneo*.

### **c. Etapa de transición hacia la madurez**

Algunos de los rasgos característicos de la etapa marxista temprana de Lukács comienzan a moderarse en los últimos años del periodo, anticipando su obra madura. Testimonio de esta transición son la reseña sobre “La nueva edición de las cartas de

Lasalle”, “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista” y las “Tesis de Blum”.

En la reseña de las cartas, Lukács manifiesta un ajuste en relación con los elementos utópicos de su propio pensamiento al expresar que los intentos de los hegelianos de izquierda –entre quienes se cuenta Lasalle– por superar los elementos conservadores de Hegel recurriendo al idealismo subjetivo de Fichte constituyen un retroceso. Tanto Hegel como Fichte, sostiene Lukács, pretenden explicar el presente a través de su filosofía de la historia, “pero ese presente no es para él [Fichte], como para Hegel, la consumada realización de la idea, sino todo lo contrario: la época de la pecaminosidad más consumada” y su importancia consiste en ser “un *punto de transición* necesario para la realización de la idea, para un futuro un futuro utópico” (cf. Lukács, 2005d: 152). Aunque el *ánimo* de Fichte sea más revolucionario que el de Hegel, para Lukács se trata de un ánimo *utópico* (cf. *ibíd.*).

En la oposición entre Fichte y Hegel como filósofos se expresa una reevaluación de Lukács sobre su pensamiento previo. Fichte constituye, en la crítica de Lukács, un modelo de filósofo para quien la realidad histórica es secundaria en relación con la voluntad de transformarla que se le enfrenta. En cambio, Hegel es quien advierte que las posibilidades de acción subjetivas dependen del contexto histórico, de un análisis minucioso de la realidad.

La reconsideración de su propio utopismo temprano vuelve a manifestarse en el ensayo “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”. Allí, Lukács destaca que la a menudo cuestionada tendencia de Hegel a una “reconciliación” con la realidad nace de un impulso del filósofo por desarrollar las categorías dialécticas a partir del proceso histórico. Según Lukács, en ese intento “se manifiesta su grandioso realismo, su rechazo de toda utopía, su tentativa para concebir la filosofía *como expresión intelectual de la historia misma*, y no como una filosofía *acerca de* la historia (cf. Lukács, 2005e: 181).

Las “Tesis de Blum”, por último, constituyen un intento por superar cualquier forma de voluntarismo y subjetivismo en la acción política en la medida en que propugnan derivar de las condiciones históricas objetivas las posibilidades políticas.

Escritas en 1928, las “Tesis sobre la situación política y económica en Hungría y sobre las tareas del Partido Comunista Húngaro” –más conocidas como “Tesis de Blum”, nombre clandestino del filósofo– constituyen un programa que, si bien fue

elaborado a propósito de la situación particular de Hungría, posee una relevancia que excede los límites nacionales y se constituye en una caracterización del capitalismo del momento y de las tareas a ser desarrolladas por los partidos comunistas en un contexto de ascenso mundial del fascismo (cfr. Benseler, 1979; citado por Infranca y Vedda, 2005: 21n). Frente a la postura de Bela Kun, quien sostenía que la realización del socialismo en Hungría solo podía alcanzarse mediante una insurrección que instalase directamente la dictadura del proletariado, Lukács recupera la consigna elaborada por Lenin durante las jornadas revolucionarias rusas de 1905 y se pronuncia por el establecimiento de una dictadura democrática de obreros y campesinos. La propuesta de Lukács expresa, además de una concepción de que la construcción del socialismo solo puede darse sobre bases democráticas, la convicción de que la derrota del fascismo solamente será posible si logra consolidarse un frente que reúna las fuerzas democráticas que se le oponen.

Las “Tesis” fueron discutidas y rechazadas por el Partido, y la fracción liderada por Kun expulsó a Lukács del Comité Central. En estas circunstancias, y para no quedar aislado, Lukács se vio obligado a realizar una “autocrítica” respecto de las posiciones asumidas en las “Tesis” (cf. Lukács, 1983: 178). El curso de los acontecimientos, sin embargo, confirmaría lo acertado de la perspectiva de Lukács: durante los años 1945-1948, y previo al giro impuesto por el estalinismo, Hungría comenzaría la construcción del socialismo bajo una forma que, en los hechos, se correspondería con la denominada dictadura democrática de obreros y campesinos.

\*

Establecer periodos en el desarrollo intelectual marxista de Lukács presenta una dificultad asociada a la evolución de las ideas de filósofo. El abandono del rigorismo ético y el voluntarismo, el rechazo del idealismo subjetivo, la reconsideración de la vida cotidiana y la consiguiente “reconciliación” con la realidad son, más que una línea divisoria entre momentos de su pensamiento, *tendencias* de la filosofía lukácsiana. Por este motivo, al distinguir entre un periodo marxista temprano y uno de “madurez” en Lukács no proponemos una demarcación tajante en la producción del filósofo, sino un agrupamiento de aquellas obras en las que se advierte el predominio de determinados rasgos, enfoques o problemas.

#### **d. Etapa madura**

La etapa de “madurez” de Lukács se cierra en 1956, año del retiro de la actividad política por parte del filósofo impuesto por su participación en la Revolución Húngara de ese año. El periodo comprende tres décadas de publicaciones entre la escritura de las “Tesis de Blum” y la aparición de *Significación actual del realismo crítico*.

No es objetivo de este apartado presentar una caracterización en profundidad de esta etapa de su pensamiento; a la cantidad de obras publicadas y a la variedad temática se suma el hecho de que, dentro del mismo periodo, es posible señalar variaciones en el enfoque de un mismo problema. Antes que un análisis exhaustivo, nos proponemos desarrollar específicamente dos aspectos de la evolución de su pensamiento que se reflejan en las obras recepcionadas en Argentina: su posición frente a las tradiciones democráticas burguesas y su concepción sobre el vínculo entre literatura e ideología.

\*

El rechazo de las “Tesis” significó el apartamiento de Lukács de la dirección del Partido. Bajo el pretexto de las dificultades que suponía su estadía en Viena, y con la intención de separarlo de su actividad militante, el filósofo es enviado a la URSS, donde lo nombran colaborador del Instituto Marx-Engels de Moscú.

Durante este periodo, además de trabar amistad con el filósofo Mijaíl Lifschitz, accede a los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, obra juvenil del filósofo escrita en 1844 y recién publicada en 1934. Este encuentro resulta fundamental en el desarrollo del pensamiento de Lukács.

Aunque la ruptura con algunas ideas centrales de su obra de 1923 data de la época de las “Tesis”, Lukács manifiesta que con la lectura de los *Manuscritos* “se hundieron todos los prejuicios idealistas de *Historia y conciencia de clase*” (Lukács, 1969a: xxxviii). Entre los errores que Lukács le adjudica a su obra temprana se encuentran, como mencionamos más arriba, la confusión entre la noción de objetificación, que constituye la forma natural de dominio del mundo por parte del hombre, y la de alienación, que refiere una forma particular de ese dominio en determinadas condiciones sociales. La crítica de ambos conceptos formulada por Marx a Hegel en los *Manuscritos* consolidó en Lukács su distanciamiento de *Historia y conciencia de clase*, ya prefigurado, como señalamos, en su ensayo sobre Moses Hess y en la reseña de las cartas de Lasalle.

Junto con la superación de elementos idealistas en su pensamiento, cabe mencionar una tendencia al abandono del sectarismo político, que data también de la época de las “Tesis”. Sin embargo, todavía a comienzos de la década del treinta se observan oscilaciones en su pensamiento, aun proclive a consideraciones radicalizadas e izquierdistas.

En efecto, durante el breve periodo berlinés y los primeros años de su periodo moscovita, Lukács escribe una serie de ensayos cuyo rasgo principal es la crítica a la cultura burguesa y a la socialdemocracia. Los planteos del filósofo se encuentran en consonancia con la teoría del socialfascismo, cuya idea central, además de la postulación de una afinidad natural entre la socialdemocracia y el fascismo, era la concepción de que este último constituía una derivación de la democracia burguesa.

El sectarismo de Lukács en este periodo puede verse en artículos como “Gran Hotel Abismo” (1933), donde denuncia a la intelectualidad burguesa en su totalidad en tanto la declara incapaz de optar entre la única alternativa posible: socialismo o fascismo. La idea de que el nacionalsocialismo era una consecuencia necesaria del desarrollo de la burguesía alemana se repite en el ensayo, también de 1933, titulado *¿Cómo se originó en Alemania la filosofía fascista?* (1933; publ. en alemán en 1982).

A mediados de la década del treinta se advierten modificaciones en la posición de Lukács. En consonancia con el cambio de táctica de la Internacional Comunista, que pasó de condenar a la socialdemocracia como “hermana gemela” del fascismo a considerarla una aliada en la formación de frentes populares, Lukács se propone recuperar valores de la burguesía progresista tales como la racionalidad, la democracia y el progreso.

A comienzos de la década del cuarenta, Lukács ya cuenta con una tradición política y social burguesa susceptible de ser recuperada por el socialismo. El cambio de perspectiva puede advertirse en *¿Cómo se convirtió Alemania en el centro de la ideología reaccionaria?* (1941; publ. en alemán en 1982). De acuerdo con Vedda, una de las principales diferencias entre este ensayo y el de 1933 es que el estudio del fascismo no se centra ya en el análisis de los intelectuales, sino en el marco general de la historia; por otro lado, en el ensayo se delinea una alternativa al fascismo dentro de la misma sociedad burguesa (cf. Vedda, 2013: 214). En el mismo sentido debe leerse *El joven Hegel*, compuesta a finales de la década, donde Lukács, en contraposición

con la visión estalinista del momento, reivindica la figura de Hegel y su concepción de la dialéctica como un legado del pensamiento burgués afín a la filosofía marxista.

Un ejemplo de reivindicación lukácsiana del humanismo burgués es la conferencia que pronuncia en Ginebra titulada “La visión del mundo aristocrática y la democrática” (1946). Entre las categorías centrales que presenta el filósofo se encuentra la de *citoyen*.

Para Lukács, a las nuevas democracias socialistas les corresponde la realización concreta de los ideales de libertad e igualdad que habían sido postulados durante la Revolución Francesa y que no lograron trascender el plano ideológico. La contradicción entre la formulación abstracta de esos ideales y su realización concreta se habría expresado como tensión entre las categorías de ciudadano (*citoyen*) y burgués (*bourgeois*) (cf. Lukács, 2004a: 32). Mientras que el ciudadano representaría al hombre republicano interesado en la vida pública de la sociedad, el burgués encarnaría al individuo que, habiendo alcanzado la emancipación política de su clase, abandona la prosecución de los ideales de libertad e igualdad por los que antes se había pronunciado. Esta problemática, que había sido desarrollada por el joven Marx en “A propósito de la cuestión judía” (1844), es retomada por Lukács no solo en la conferencia, sino también en estudios como “La teoría schilleriana de la literatura moderna” (1935) y en su trabajo sobre Thomas Mann “A la búsqueda del burgués” (1945), ambos traducidos al castellano e incluidos en *Goethe y su época* (1968) y *Thomas Mann* (1969), respectivamente.

\*

Durante la etapa de “madurez”, Lukács vuelve a dedicarse a los estudios sobre literatura, prácticamente suspendidos en su etapa marxista temprana. En ese campo de investigación, despliega sus cuestionamientos a las concepciones deterministas y economicistas de la denominada sociología vulgar, enfoque característico de la crítica literaria estalinista. El conjunto de ensayos del periodo moscovita de Lukács testimonia esa perspectiva.

El contexto de los escritos de Moscú es el de una tensión entre el entusiasmo de comienzos de la década del treinta, signado por la esperanza en la consolidación y expansión del socialismo a nivel mundial, y el escepticismo que sobrevino en los años

subsiguientes (cf. Vedda, 2011: 6). A la frustración de esas expectativas se sumó la profundización de las tendencias burocráticas del estalinismo.

El 23 de abril de 1932, mediante la resolución titulada “Sobre la reorganización de las organizaciones literarias y artísticas” emanada del Comité Central del PCUS, quedó disuelta la RAPP, sigla que designaba la Asociación Rusa de Escritores Proletarios. En sintonía con el espíritu contrario al sectarismo que inauguró la política del Frente Popular, la desaparición de la RAPP propiciaba un acercamiento a escritores de diferentes tendencias e ideologías. Pese a que, como recuerda Lukács, las esperanzas en una renovación tanto en la literatura como en los estudios literarios se verían frustradas por el rápido retorno de tendencias sectarias proclives al realismo socialista (cf. Lukács, 1966a: 7), el periodo permitió el florecimiento de investigaciones marxistas contrarias al dogmatismo estalinista que tuvieron expresión en la revista rusa *Literaturnij Kritik*, dirigida por Mijaíl Lifschitz. Muchos de los ensayos del periodo comprendido entre 1933 y 1944 aparecen publicados en ruso en la revista mencionada y, en alemán, en *Internationale Literatur* y *Das Wort*.

La polémica de Lukács contra el economicismo en los estudios literarios, presente en varios de sus ensayos “moscovitas”, se inscribe en un contexto general de debate sobre la presencia de elementos formalistas y naturalistas en el arte que se inicia en 1935 cuando, en las páginas del *Pravda*, aparece una crítica a la ópera *Lady Macbeth de Mtsensk* (1935), del compositor ruso Dmitri Shostakóvich. En las intervenciones de Lukács propiciadas por la discusión abierta se despliegan numerosos cuestionamientos a la sociología vulgar.

En primer lugar, existe un rechazo a toda concepción estética que sostenga una influencia directa, no mediada ni contradictoria, de la ideología de un autor en su obra. La concepción mecánica de ese vínculo, expresada por los críticos soviéticos, se traduciría en un razonamiento simple: la ideología progresista de un escritor tendría necesariamente efectos positivos en la reconfiguración artística de la realidad, mientras que una ideología reaccionaria tendría consecuencias negativas (cf. Lukács, 2011a: 116). De ahí la predilección de los sociólogos vulgares por el “progresista” Zola frente al “reaccionario” Balzac, por retomar los ejemplos de una dicotomía a cuyo alrededor giraron los debates literarios de la época.

La posición del filósofo húngaro es contraria a estos planteos. Mientras que la sociología vulgar mantiene la creencia en “[un] progreso sin contradicciones, que



avanza por un sendero recto desde el comienzo del mundo hasta su final y, en especial, desde la burguesía liberal al socialismo” (Lukács, 2011b: 92), para Lukács, en las sociedades de clases y especialmente en el capitalismo, el progreso no adopta un decurso lineal, sino contradictorio.

Este aspecto, que es central en la historia de la humanidad, se manifiesta asimismo en la historia de la literatura, que no avanza recta y fatalmente en una dirección de progreso, sino que, por el contrario, se encuentra atravesada por contradicciones y múltiples mediaciones. Contra los críticos que reivindican a Stendhal, por sus perspectivas progresistas, en lugar de a Balzac, a causa de sus tendencias reaccionarias, Lukács plantea que fue justamente el odio al capitalismo del autor de *La comedia humana*, anclado en sus tendencias reaccionarias (monárquicas), lo que hizo que pudiera ver más claramente la realidad de su época que un representante del progreso burgués en tanto no se encuentra, como ocurre con Stendhal, inhibido por las ilusiones derivadas de su fe (cf. Lukács, 2011b: 98). Dado que para la sociología vulgar el camino del progreso burgués se desenvuelve de manera lineal y recta a partir del desarrollo de las fuerzas productivas propiciado por la burguesía, toda crítica al capitalismo que no se sustente en ideas progresistas es percibida como cuestionable.

El peligro acerca de una relación demasiado directa entre ideología y creación artística no significa, para Lukács, una actitud indiferente frente al contenido mismo de una ideología. Por el contrario, la postura del filósofo apunta a destacar que “[s]e cierra [...] de antemano el camino hacia la comprensión de la literatura si se investiga la ideología en sí y no en su interacción viva y concreta con el proceso de producción de un escritor determinado” (Lukács, 2011c: 174). La verdadera cuestión está en ver de qué manera la ideología permite a un autor advertir las contradicciones del capitalismo o se las oculta. Entonces,

el punto decisivo para descubrir dónde una ideología es perjudicial y riesgosa para la producción del escritor, es aquel en que ella le oculta esta esencia [fetichizada] de la realidad, en que obstaculiza o perturba un abordaje objetivo, imparcial de los hechos de la vida, en que contribuye para que las categorías fetichizadas del capitalismo sean confundidas con la propia vida (*ibíd.*: 175).

En la medida en que esto último no ocurra, existe la posibilidad de que en la obra de un autor de ideología reaccionaria se produzca un “triunfo del realismo”.<sup>27</sup>

En segundo lugar, existe un cuestionamiento del filósofo a cualquier interpretación que suponga establecer una relación directa entre progreso material, económico, y superestructura. En “¿Narrar o describir?” había apelado a la noción de *desarrollo o evolución desigual*, propuesta por Marx, para dar cuenta del auge de la economía y la democracia popular soviética en contraste con la literatura de aquellos años. En el ensayo, Lukács se lamenta de que, en la literatura soviética, sea posible advertir la preeminencia del método esencialmente descriptivo de la literatura burguesa posterior a 1848 en lugar del narrativo, típico de los autores de la burguesía decimonónica como Scott, Balzac, o Tolstoi. Para Lukács, la diferencia que existe en la URSS entre, por un lado, el enorme desarrollo de la economía y democracia soviéticas y, por el otro, su literatura, es expresión de su desarrollo desigual (cf. Lukács, 1966b: 208).

---

<sup>27</sup> El concepto de “triunfo del realismo” aparece formulado en la obra tardía de Engels. En un esbozo de respuesta a una carta a Margareth Harkness, Engels opone la sobriedad de un escritor como Balzac a la escritura “tendenciosa” de un Zola, en quien la manifestación abierta de sus opiniones acaba por perturbar la composición. En un pasaje, escribe:

Considero como uno de los más grandes triunfos del realismo y como uno de los rasgos más grandiosos del viejo Balzac, que haya estado tan compelido a actuar contra sus propias simpatías de clase y sus propios prejuicios políticos; que viera la necesidad de la decadencia de sus amados nobles y los representara como hombres que no se merecen ningún destino mejor; y que viera a los verdaderos hombres del futuro allí donde solo podían encontrarse en aquel entonces (Engels, 2003: 234).

El triunfo del realismo da cuenta, para Lukács, de un triunfo de la objetividad del mundo por encima de la subjetividad del propio autor. Para el filósofo, no es posible desgajar en la personalidad de un escritor su rechazo hacia las consecuencias sociales y humanas del capitalismo de sus ideas reaccionarias. En cambio, “(e)n su obra, estos combaten entre sí de manera ininterrumpida. Sus obras importantes surgen en la medida en que la perspicaz comprensión del capitalismo esclarece aquellos hechos sociales, aquellos destinos humanos que desenmascaran al capitalismo, a la vez que hacen que las utopías reaccionarias se estrellen contra la realidad” (Lukács, 2011b: 97). Es por esto que “[e]l ‘triunfo del realismo’ es siempre el triunfo de la realidad: su triunfo sobre opiniones y prejuicios erróneamente preconcebidos, sobre representaciones incompletas, etc.” (Lukács, 2011a: 116).

Esta idea de un “triunfo del realismo” independiente de la ideología de un escritor será recuperado por Lukács en su *Estética* tardía.

La recusación de la dialéctica del progreso y la reacción en la historia de la literatura propiciada por los críticos soviéticos, la recuperación de la noción engelsiana de triunfo del realismo, la desconfianza de tomar como criterio estético para el análisis de una obra el progresismo de un autor y el rechazo de cualquier forma de literatura de propaganda, entre los temas más salientes del debate, constituyen una auténtica defensa por parte de Lukács de la autonomía de la esfera del arte, aspecto medular de su estética en cualquiera de las etapas de su pensamiento.

De los ensayos de Lukács del periodo moscovita se infiere que los “errores” de la sociología vulgar constituyen un correlato necesario de una concepción deformada del marxismo, caracterizada por una elaboración mecánica, lineal y antidialéctica de la relación entre base y superestructura, cuya expresión más acabada la constituyen los manuales del DIAMAT soviéticos. Tomando esto en consideración, debe entenderse la crítica de Lukács a la sociología en los estudios literarios como un momento particular de su discusión más general contra el marxismo vulgar en su versión estalinista.

\*

Después de su larga estadía en la Unión Soviética, Lukács regresa a Hungría – al igual que muchos de los exiliados húngaros que habían logrado sobrevivir a las “purgas” de Stalin– en 1945. Ya en su tierra natal, es nombrado profesor de Estética de la Universidad de Budapest y miembro de la Academia de Ciencias.

La insistencia en la importancia de la herencia burguesa en la construcción del socialismo y una profundización de los cuestionamientos a la crítica literaria determinista es retomada por Lukács en *Irodalom és demokrácia* [*Literatura y democracia*] (1947).<sup>28</sup> El libro, escrito por el filósofo luego de su exilio en Moscú, motiva el “debate Lukács” de 1949, cuya recepción analizaremos en el siguiente capítulo.

En *Literatura y democracia*, Lukács se pronuncia a favor de una construcción democrática del socialismo que, en el terreno del arte y la cultura, implicaba

---

<sup>28</sup> El libro completo incluye los siguientes ensayos aparecidos entre 1945 y 1947: “Democracia y cultura” (1946), “Lenin y las cuestiones culturales” (1946), “Literatura y democracia I” y “Literatura y democracia II” (1946), “Balance de los escritores populistas” (1946), “Poesía de partido” (1945), “¿Arte libre o dirigido?” (1947), “Contra antiguas y nuevas leyendas” (1947), “La unidad de la literatura húngara” (1946). Para consultar una edición de la obra en inglés, cf. Lukács, 2013.

un posicionamiento contrario a la ruptura con la herencia burguesa característica del estalinismo y, por consiguiente, de la política cultural de las nacientes democracias populares. En el ensayo, Lukács vuelve a insistir sobre la importancia del realismo, especialmente el del siglo XIX, y cuestiona cualquier tipo de oposición radical entre una cultura capitalista y una socialista mientras no estén dadas las condiciones objetivas y subjetivas de edificación del socialismo. En ese marco de reflexiones, realiza una crítica a la mentalidad sectaria existente en las organizaciones comunistas, de acuerdo con la cual solo puede ser considerado un escritor o poeta partidario aquel que produce literatura de ilustración socialista. De hecho, y tal como había acontecido en su etapa moscovita, Lukács elude cualquier declaración proclive a hacer del realismo socialista un *deber ser* para los escritores comprometidos.

El clima de libertad relativa que reinaba en Hungría, así como la esperanza de Lukács de encontrar en Budapest la posibilidad de dedicarse plenamente a la investigación, lejos de las tensiones a que el fragor de la política lo tenía acostumbrado, se vieron seriamente cuestionados en 1949 cuando, en el marco del inicio de persecuciones estalinistas en los países de Europa del Este, se convierte en blanco de la política de Mátyás Rákosi, quien por entonces era Secretario General del Partido de los Trabajadores Húngaros<sup>29</sup> y Presidente del Consejo de Ministros de la recién fundada República Popular de Hungría.

La persecución a Lukács incluyó varias acciones: no solo se prohibió la publicación de sus obras, sino que también se propició la organización de manifestaciones en su contra. En la prensa, el filósofo fue objeto de acusaciones que iban desde “cosmopolita”<sup>30</sup> y “revisionista” hasta “servidor del imperialismo”.

La campaña contra el filósofo habría estado motivada, en parte, por la necesidad de Rákosi de demostrar su fidelidad a la ortodoxia estalinista: en 1946, al regreso de su visita a los EEUU en su condición de vice primer ministro de Hungría, Rákosi fue llamado por Moscú y seriamente cuestionado por el mismo Stalin como “agente del imperialismo” (cf. Kadarkay, 1994: 671-672). De acuerdo con el biógrafo de Lukács,

---

<sup>29</sup> El Partido de los Trabajadores Húngaros resultó de una fusión, ocurrida en 1948, entre el Partido Comunista Húngaro y el Partido Socialdemócrata de Hungría.

<sup>30</sup> De acuerdo con Petra, el avance del nacionalismo en la “Gran Rusia” en el contexto de lucha contra el imperialismo norteamericano del periodo de la segunda posguerra cargó el término “cosmopolita” de nuevas significaciones, entre las que se encuentra una dimensión marcadamente antisemita (cf. Petra, 2010: 54n)

acuciado por la necesidad de manifestar su lealtad al régimen, Rákosi habría elegido al filósofo como víctima para dar muestras de su alineamiento con la política soviética. Con este objetivo es que, en abril de 1949, encarga a László Rudas una fuerte crítica a Lukács.

El artículo de Rudas, retocado cuatro veces por Rákosi y Révai (un antiguo alumno de Lukács devenido en uno de sus detractores más vehementes) es publicado en julio de 1949 en *Társadalmi Szemle* [Cuadernos sociales], órgano ideológico del Partido.

La crítica a Lukács coincidió con la detención, juicio y ejecución del ministro del interior de Hungría, László Rajk. El proceso contra el funcionario, con quien Lukács mantenía una relación amistosa,<sup>31</sup> sumado a la detención y desaparición de algunos allegados a Lukács durante las purgas, obligaron al filósofo a especular con la posibilidad de solicitar una licencia momentánea de sus obligaciones académicas y partidarias. El pedido que realizó para que se le concediera un año sabático en el cual poder dedicarse a la redacción de su postergada *Ética* no le fue concedido; en su lugar, le fue solicitado que redactara una autocrítica pública en la que repudiara sus “errores políticos” (cfr. Kadarkay, 1994: 675).

Un mes después de la aparición del texto de Rudas, Lukács redacta su autocrítica “ayudado” por el mismo Rákosi. La “Crítica y autocrítica” aparece en agosto de 1949 en *Társadalmi Szemle*.

En febrero de 1950, se produce una nueva arremetida contra Lukács, esta vez en la URSS: en la 13ª Sesión Plenaria de la Unión de Escritores Soviéticos que tuvo lugar en Leningrado, el escritor ruso Alexandr Fadéiev acusa en su informe al filósofo húngaro de desconocer la cultura soviética y de favorecer la coexistencia de la ideología burguesa con la proletaria.

En marzo de 1950, Révai publica en *Szabad Nép* [Pueblo Libre] (órgano central del Partido) un fuerte ataque a su antiguo maestro y le reclama una nueva revisión de sus posiciones. Lukács se ve obligado a responder con una segunda autocrítica, aparecida en *Társadalmi Szemle* en agosto-septiembre de 1950.

---

<sup>31</sup> Según István Mészáros, Lukács era el “correspondiente ideológico cultural” de Rajk (Mészáros, 1969: 25).

Los ecos del debate mencionado, como veremos en el capítulo siguiente, ocuparán un espacio destacado en la recepción de Lukács que tuvo lugar en las páginas de *Cuadernos de Cultura*.

### Capítulo 3 - Recepción de Lukács en *Cuadernos de Cultura*

#### I. El PCA y la difusión del marxismo: aspectos generales

##### 1. Política cultural del comunismo argentino

Dos rasgos en permanente tensión han caracterizado la política cultural del Partido Comunista Argentino: por un lado, una intensa y prolífica actividad editorial de difusión de la cultura de izquierda; por el otro, un afán no menos riguroso por mantener la línea de sus publicaciones –periódicos, revistas y sellos editoriales– encuadrada en los marcos de la ortodoxia impuesta por la URSS.

Surgido de una ruptura del Partido Socialista en 1918 tras el impacto de la Revolución Rusa, el Partido Comunista Argentino encaró, desde sus comienzos, una gran actividad de difusión ideológica. Si bien en un principio, como señala Adriana Petra (2012), el denominado “aparato cultural”<sup>32</sup> del comunismo continuó rigiéndose por el modelo inaugurado por el diario socialista *La vanguardia*, que consistía en la publicación de folletos y libros como un modo de ampliación de su prensa, con el correr de los años, la actividad editorial del PCA se amplía y diversifica.

En 1939, el militante comunista y, desde 1938, miembro del Comité Central del Partido, Carlos Dujovne (1903-1973), inaugura la Editorial Problemas, una de las más importantes empresas de difusión del marxismo y la cultura soviética en América Latina. Con la publicación de *El proletariado y la guerra actual*, de Georgy Dimitrov, Dujovne da inicio a un emprendimiento que, hasta su clausura en 1943, habría de colocar en el mercado algo más de ciento cuarenta títulos. A este proyecto editorial le siguieron, en la década del cuarenta, diferentes sellos que pertenecieron directamente al Partido o a sus militantes, tales como Anteo, Lautaro, Futuro, Quetzal, Procyón, entre otros (cf. Petra, 2012: 330n).

---

<sup>32</sup> Néstor Kohan, en su ensayo “Ernesto Giudici, herejes y ortodoxos en el comunismo argentino”, advierte sobre los peligros de utilizar el término “aparato” para referirse al sistema de difusión ideológica del comunismo argentino en la medida en que considera tal categoría “demasiado estática”; en su lugar, propone hablar de *canales de producción y circulación cultural* del PCA, concepto que sería más flexible y adecuado para pensar las fuertes tensiones internas que existieron en esos espacios partidarios (cf. Kohan, 2000b:116).

Entre las numerosas publicaciones periódicas del PCA se destaca, tanto por su pervivencia en el tiempo como por su labor de difusión de cuestiones vinculadas a la filosofía, la literatura y el arte en general, la revista *Cuadernos de Cultura*.

## **2. Héctor Agosti y *Cuadernos de Cultura*: entre la renovación del marxismo y el zhdanovismo**

La revista *Cuadernos de Cultura* constituye, en el horizonte cultural del comunismo argentino, un espacio de renovación teórica. A lo largo de sus cuatro décadas de aparición, conoció varias “épocas” o momentos de publicación. Con el nombre de *Cuadernos de Cultura Anteo* aparecen ocho números entre noviembre de 1942 y junio de 1943. La segunda época se inicia en enero de 1947 y se extiende hasta septiembre del mismo año, lapso durante el cual llegaron a editarse nueve números. La tercera época es la más prolongada: comienza en 1951 y continúa hasta abril del año 1967. Durante esta etapa se publican ochenta y cuatro números, de los cuales los seis primeros llevan el título de *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular* y, los restantes, el nombre con el que será conocida la publicación: *Cuadernos de Cultura*. Entre septiembre y octubre de 1967 sale el primero de los cuarenta y ocho números que se editarán con el subtítulo “nueva época” –la cuarta– hasta febrero de 1976. Entre los años 1985 y 1986, aunque sería su quinta época, se publican escasamente cinco números con el subtítulo “tercera época”.

Es durante la tercera etapa de la revista que asume su dirección uno de los intelectuales más importantes del comunismo argentino y una figura clave de la revista: Héctor Agosti.

\*

Primogénito en una familia de siete hermanos, Héctor Pablo Agosti (1911-1984) inicia su actividad militante en el Colegio Nacional Mariano Moreno. En 1928, ya incorporado a la Federación Juvenil Comunista (FJC), es enviado como delegado al VII Congreso del PC. Muy tempranamente establece un vínculo, que no tardaría en devenir discipular, con Aníbal Ponce, a quien acompaña en los cursos que dicta tanto en el Colegio Libre de Estudios Superiores como en la Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE). Antes de convertirse en director de



*Cuadernos de Cultura*, Agosti fue colaborador de revistas independientes como *Claridad* y *Nosotros*, y llegó a dirigir diversas publicaciones partidarias, entre las que se cuentan *Juventud comunista* (1928-1930), *Bandera roja* (1932) y *Orientación* (1939).

En nuestro medio, el nombre de Agosti aparece asociado a la recepción del pensamiento y la obra de Antonio Gramsci. En efecto, en 1950 publica en la editorial Lautaro las *Cartas desde la cárcel* y, entre fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, también bajo el mismo sello editorial, lanza al mercado, siguiendo la selección ordenada en Italia por Palmiro Togliatti, cuatro títulos del marxista italiano: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (1958), *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1960), *Literatura y vida nacional* (1961), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (1962).

Pero Agosti no se limitó a ser únicamente un editor de la obra de Gramsci; también fue uno de los primeros intelectuales argentinos en aplicar elementos de su teoría en la interpretación de la realidad nacional. En *Echeverría* (1951), por ejemplo, obra escrita en el contexto de la recordación del autor de *La cautiva*, Agosti apela a categorías gramscianas como las de hegemonía o sociedad civil para su análisis de la realidad argentina del siglo XIX.<sup>33</sup>

La recepción agostiana de Lukács es, comparada con la de Gramsci, significativamente menor. Llama la atención este fenómeno, sobre todo si se tiene en cuenta que las preocupaciones e intereses de Agosti, ligados en gran medida a la literatura y la cultura, encuentran en la obra de Lukács un referente ineludible y productivo. Las razones por las cuales no llegó a desarrollarse en toda su dimensión esta afinidad intelectual son estrictamente de orden político: los compromisos militantes asumidos por Agosti con el PCA, organización a la que pertenecerá hasta su muerte, constituyeron verdaderos límites ideológicos a los que no siempre logró sobreponerse. Pese a su gran prestigio intelectual, Agosti no consiguió una apertura en el rígido canon consagrado por la ortodoxia del PCA que permitiera el ingreso de un autor cuestionado nada menos que por el estalinismo. La huella de la recepción de Lukács, en cualquier caso, puede leerse entre líneas en su producción: con una libertad y heterogeneidad inusual en un intelectual del partido de Codovilla, Agosti no dudó en

---

<sup>33</sup> Sobre la recepción argentina de Gramsci por parte de Agosti, cf. Kohan, 2000c.

valerse de desarrollos teóricos del filósofo húngaro en más de una ocasión. Ya en *Defensa del realismo* (1945), había recuperado conceptos de Lukács para su reflexión a propósito de la novela. Y en el contexto de *Cuadernos de Cultura*, habrá de recurrir al filósofo en 1953 para discutir la lectura que el filósofo argentino Carlos Astrada había hecho de Heidegger.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Durante 1952, Carlos Astrada realiza una serie de conferencias en Europa. A su regreso al país, varios de los temas tratados pasarán a formar parte de una de sus obras fundamentales: *La revolución existencialista* (1952).

Después de sus años de acercamiento al peronismo –cuya expresión cabal es la interpretación que del *Martín Fierro* despliega en *El mito gaucho* (1948)–, Astrada se propone abrir un diálogo con el marxismo para dar una salida a los problemas abiertos por la filosofía de la existencia.

En el prólogo a *La revolución existencialista*, Astrada parte de considerar que “[l]a situación presente es una situación agonal en la que está en juego nada menos que el ser del hombre y su libertad” y que “[e]l hombre, implicado en esta situación histórica, solo podrá decidir en función de ella su destino existencial en la medida en que él sea capaz de señorear socialmente el presente para transformarlo en consonancia con las necesidades de su propio devenir” (Astrada, 2007: 7). En aras de su libertad, el hombre se encamina, según Astrada, hacia “un humanismo que solo puede validarse por la total recuperación del hombre de las diversas formas de enajenación en que se diluye su ser, y que por esta razón cabe designar humanismo de la libertad” (*ibíd.*). Desde la perspectiva de Astrada, el problema de la enajenación exige a la humanidad transitar el camino del *nihilismo*, concepto que recupera de Nietzsche y que implica, para el autor, tanto una negación de los valores trascendentales a los que el hombre había consagrado su existencia como una afirmación y recuperación de las metas terrenas del devenir humano. Para Astrada, “el rescate del hombre de su enajenación y el encuentro del mismo con su ser es la meta de la revolución existencialista” (*ibíd.*: 12). Es en relación con este propósito que el filósofo entabla un diálogo con la obra de Marx y propone un “humanismo de la libertad” que “afirma el ser del hombre en contra de lo que lo enajena de sí mismo, ya sea sojuzgando su espíritu a supuestas verdades, esencias y valores eternos, o a potencias suprahumanas, ya reduciéndolo a lo infrahumano al considerarlo como medio para la producción de bienes y de riqueza, como lo hace la economía capitalista” (*ibíd.*: 96-97).

Uno de los primeros marxistas en aceptar el debate iniciado por Astrada y en responder críticamente a las concepciones elaborada en *La revolución existencialista* fue Héctor Agosti, quien en el número 13 de *Cuadernos de Cultura* (octubre de 1953) publicó “¿Marxismo existencialista?”.

Pese a las sensibles diferencias ideológicas que advierte entre la propuesta de Astrada y el marxismo, Agosti no dudará en señalar lo positivo de la apertura del diálogo propuesto por el filósofo. En principio, destaca el “acentuado sabor político” (Agosti, 1953: 4) que tienen los juicios de Astrada y celebra un posible terreno común de acción. Sin embargo, cuestiona que su pregonado “humanismo de la libertad” pueda constituirse, en los hechos, en una filosofía que aspire a ocupar el lugar de *praxis revolucionaria* que ocupa el marxismo.

De cualquier modo, el peso de una organización política como el PCA, incluso para una figura de la talla de Agosti, impuso restricciones no solo respecto de qué autores eran susceptibles de constituirse en referentes ideológicos, sino también a propósito de qué obras de un autor podían considerarse “correctas” y cuáles se apartaban del “marxismo-leninismo”. En el caso que analizamos, la aproximación del comunismo argentino a la obra de Lukács, como veremos, estuvo fuertemente condicionada por la permanente tensión entre ideología y política, que no hizo más que acentuarse cuando, a mediados de la década del cuarenta, en la URSS se conoció el *Informe Zhdánov*.

\*

La recepción del zhdanovismo por parte de los comunistas argentinos asume, dadas las peculiares circunstancias en que se produce, rasgos específicos que deben ser tenidos en cuenta para comprender el modo en que, a su vez, se produjo la recepción de la obra de Lukács.

A la salida de la Segunda Guerra Mundial, la URSS se vio embarcada en una lucha que se dio fundamentalmente –aunque no de manera exclusiva– en el terreno ideológico contra la potencia hegemónica del mundo no comunista: Estados Unidos. Esta circunstancia, que propició el auge editorial comunista mencionado más arriba, constituye al mismo tiempo una de las razones que explican el celoso control a que el Partido sometía a sus intelectuales, ya fuesen orgánicos o “compañeros de ruta”: la polarización que implicó la Guerra Fría obligó a los partidos comunistas “satélites” de la URSS a encuadrarse en sus marcos ideológicos.<sup>35</sup>

---

Según Agosti, pese a que ha manifestado su ruptura respecto de la concepción heideggeriana, Astrada “recae en todas las limitaciones del existencialismo e inclusive se sujeta a puntos de vista expresados en la *Carta sobre el humanismo*” (Agosti, 1953: 6). En este punto, para reforzar su idea de la necesidad de ruptura con la tradición del existencialismo heideggeriano, Agosti refiere –a partir de su publicación en la revista francesa *Europe* en 1949– la “crítica minuciosa” que de aquel texto realizara Lukács en su ensayo “Heidegger redivivus”, al tiempo que recuerda que fue el filósofo húngaro quien señaló que el diálogo con el marxismo ha sido una constante en el existencialismo francés.

Sobre la filosofía de Carlos Astrada puede consultarse *Carlos Astrada. La filosofía argentina* (2004), del ensayista Guillermo David.

<sup>35</sup> Respecto de la vigilancia ideológica a la que eran sometidos los intelectuales de izquierda ligados a organizaciones partidarias locales, en *El marxismo olvidado en la Argentina* Horacio Tarcus señala que, a diferencia de lo acontecido en Europa, donde pudieron darse casos de intelectuales marxistas como el de Althusser, que coexistía en

En 1946, el PCUS inicia una campaña para “restablecer el orden” en el campo del arte y la literatura. Con este objetivo, encarga a uno de los miembros del Politburó del Partido, Andréi Zhdánov, una serie de informes-denuncias en el campo del arte que, entre otras manifestaciones, tuvieron como objetivo la literatura, el cine, la música y el teatro. Una glosa del texto titulado “Literatura y arte al servicio del pueblo” aparecería, en la sección cultural en enero de 1947, en las páginas del periódico comunista *Orientación*.

En septiembre 1947, en el acto fundacional de la *Kominform* desarrollado en Polonia, Zhdánov pronuncia una conferencia en la que sienta las bases de la que habría de ser la política exterior soviética de los años venideros.

Los postulados de la *Doctrina* o *Informe Zhdánov*, como se conoció popularmente el escrito, plantean que el mundo se encuentra dividido en dos polos: uno antidemocrático e imperialista, representado por EEUU, y otro democrático y antiimperialista, representado por la URSS. En términos estrictamente culturales y estéticos, el zhdanovismo supuso una defensa incondicional y acrítica del realismo socialista<sup>36</sup> frente a cualquier manifestación de la denominada cultura burguesa.

---

el seno del Partido Comunista pese a sus diferencias, “[e]n nuestros partidos de izquierda, sin excepción, desde el viejo Partido Socialista hasta la más pequeña organización trotskista, pasando, desde luego, por el entonces poderoso Partido Comunista, el control de la dirección sobre la totalidad de la producción escrita fue muy estricto y el margen de tolerancia para con las ‘desviaciones de la línea’ en los ‘intelectuales pequeñoburgueses’ que querían tomar vuelo propio fue sumamente escaso” (Tarcus, 1996: 18). Con todo, el autor destaca –a propósito del caso del PCA– la “profusa y diversificada labor de promoción cultural, expresada en innumerables periódicos, revistas, folletos y libros de edición partidaria o parapartidaria, sin parangón con otras tradiciones” (*ibíd*: 23).

<sup>36</sup> El realismo socialista como concepto se enuncia en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos celebrado en 1934. Tal como lo señala Henri Arvon en *La estética marxista*, la expresión no tenía, en un primer momento, un carácter normativo para los escritores respecto del estilo y los temas acerca de los cuales tratar, sino que fue utilizado para referirse a novelas de carácter social en las que se recreaba de manera descarnada la lucha de clases y la opresión del capitalismo –el drama del propio Gorki *Los enemigos* (1906) y su novela *La madre* (1907) constituyen, en este sentido, modelos– (cf. Arvon, 1972: 83 y ss.). A partir de la revisión de la política cultural llevada a cabo en la URSS, Stalin “impone al arte y la literatura reglas rígidas y declara que los escritores soviéticos disponen desde ese momento de una doctrina científicamente establecida y, por lo tanto, deben considerarse ‘ingenieros del alma’” (*ibíd*: 84). Así, de ser una corriente dentro del realismo que pretendía fusionar elementos románticos con contenidos de clase, el realismo socialista devino un cerrado sistema de reglas de composición y creación artística. La denuncia y persecución de cualquier tendencia

La nueva política oficial de la URSS se caracterizó por una voluntad denodada por controlar y disciplinar la actividad cultural de los comunistas en todo el mundo. Sin embargo, el modo y la manera en que los militantes operaron como ejecutores de las directivas provenientes de Moscú fue diferente en cada lugar.

En su artículo “Cosmopolitismo y nación. Los intelectuales comunistas argentinos en tiempos de la Guerra Fría (1947-1956)”, Adriana Petra recupera, para pensar el caso argentino, los desarrollos que, a propósito del comunismo francés, realizara Frédérique Matonti. Siguiendo a la politóloga francesa, Petra enumera cuatro factores que incidieron en la aplicación del zhdanovismo como política cultural en cada país: “la composición y características del espacio intelectual partidario, el grado de ‘obrerismo’ de los elencos dirigentes, el estatuto otorgado a los intelectuales en cada sociedad nacional y la posición que cada partido ocupaba en la vida política de los estados en los que les tocaba actuar” (Petra, 2010: 52). El primero y el último de estos factores, si bien no lograron evitar la suscripción del Partido al zhdanovismo, constituyeron cierta resistencia a los intentos de subordinación completa a la nueva política cultural.

Sería un error creer que no hubo oposición al disciplinamiento a que el estalinismo intentó someter a los comunistas argentinos. De hecho, las limitaciones con que el zhdanovismo se encontró a la hora de constituirse en discurso regulador de la política cultural del PCA se debieron, fundamentalmente, a la presencia en la estructura del Partido de elementos heterogéneos que, de manera indirecta y solapada, consiguieron mantener –o promover– espacios de autonomía respecto de la “ortodoxia” oficial.<sup>37</sup> Si bien es cierto que, en las páginas de órganos oficiales del

---

que no se plegara a sus cánones estéticos constituyó uno de los rasgos esenciales del estalinismo en el arte.

<sup>37</sup> Entre los primeros trabajos dedicados a cuestionar la idea de que en el PCA no existieron, respecto de las cuestiones culturales nacionales, más concepciones que aquellas que el estalinismo pretendía imponer en el movimiento comunista mundial – la filosofía del DIAMAT y la versión zhdanovista del realismo socialista– se encuentran los referidos ensayos de Kohan “Ernesto Giudici, herejes y ortodoxos en el comunismo argentino” y “Héctor Agosti y la primera recepción de Gramsci en la Argentina”. Sobre los manuales de marxismo difundidos por la URSS puede consultarse, también de Kohan, “La consolidación del DIAMAT y la batalla de los manuales” (1998).

En los ensayos, el autor analiza la trayectoria de una serie de intelectuales comunistas que mantuvieron, aun siendo miembros del Partido, posturas ideológicas más o menos

Partido, primaron las voces que se plegaron al mandato de criticar, desde los postulados del “realismo socialista”, tanto las manifestaciones de la literatura nacional como la universal que no se adecuaban a la nueva estética, también lo es que en esas mismas publicaciones pudieron coexistir posiciones que, más o menos explícitamente, buscaron eludir el nuevo encuadre ideológico. Debe destacarse, de cualquier manera, que incluso una personalidad como Agosti debió afrontar diversos cuestionamientos tras la llegada del *Informe Zhdánov*. En el caso particular del autor de *Defensa del realismo*, la dirección del PCA, en una serie de documentos internos, no dudó en acusarlo de “fraccionista estético” (cf. Massholder, 2014: 83), denuncia que podría haber derivado en la expulsión y consecuente aislamiento del militante. La acusación, que finalmente no prosperó, estaría basada en la posición de Agosti a favor de la autonomía del arte y en su negativa a romper con la “herencia cultural” burguesa, dos de los aspectos más polémicos que se desprendían de la estética zhdanovista.

En este contexto de fuerte tensión ideológica, se produce la primera recepción de Lukács en *Cuadernos de Cultura*. El alineamiento oficial del Partido con la nueva política soviética, pese a la mencionada heterogeneidad en la composición del campo

---

independientes de la ortodoxia oficial. La razón que, para Kohan, permitió esta relativa autonomía, se relaciona directamente con la lógica del funcionamiento del campo cultural: intelectuales como Agosti, que había sido discípulo de Aníbal Ponce, habrían alcanzado cierta independencia de la dirección partidaria para manejarse en el ámbito de la cultura en la medida en que contaban con una acumulación de capital simbólico que les garantizaba –no sin tensiones ni riesgos– alguna libertad; en cambio, jóvenes intelectuales como Roberto Salama e Isidoro Flaumbaun, que carecían de una trayectoria en el campo cultural que los dotara de legitimidad, se veían obligados a tener que granjearse un “padrinazgo” proveniente del campo político (cf. Kohan, 2000b: 121). En el caso de Salama y Flaumbaun, la figura que los impulsó fue uno de los más importantes dirigentes –junto con Victorio Codovilla (1894-1970)– del PCA: Rodolfo Ghioldi (1897-1985).

En relación con la literatura gauchesca y *Don Segundo Sombra*, por ejemplo, Roberto Salama, Raúl González Tuñón, Héctor Agosti y Amaro Villanueva mantuvieron una aguda polémica en *Cuadernos de Cultura* (cf. Petra, 2010). Roberto Salama era crítico literario y, en términos ideológicos, representaba las posiciones ideológicas que promovía Rodolfo Ghioldi. Sus artículos publicados en las revistas y semanarios del Partido generaron intensas polémicas en la medida en que planteaban *siempre* una ruptura radical con la herencia cultural burguesa, ya fuese de la literatura universal como de la nacional. En sus escritos son impugnados desde escritores como Franz Kafka a figuras como Roberto Arlt y Ricardo Güiraldes. En consonancia con la posición de Lukács frente a la herencia burguesa, más conciliadora, será Agosti quien saldrá a responderle a Salama en el debate.

intelectual en sus filas, incidirá de manera drástica en los modos en que su obra fue leída.

## II. Lukács en *Cuadernos de Cultura*

### 1. Recepción argentina del “debate Lukács” de 1949-1950

En mayo de 1951 aparece, ya bajo la dirección de Héctor Agosti, el número 3 de la revista que, por ese entonces, se conocía como *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular*. La tapa de la publicación mimeografiada, que incluye el sumario, anuncia en una sección denominada “Polémicas”, los ecos del debate que tiene como protagonista al filósofo húngaro en Europa del Este. Bajo el subtítulo “La estética y Georges Lukács” se agrupan tres trabajos: en primer lugar, “Sobre Georges Lukács”, una selección de pasajes del informe que el novelista Alexandr Fadéiev presenta a la Unión de Escritores Soviéticos; en segundo lugar, “En torno a las cuestiones de nuestra literatura”, artículo que József Révai escribe luego de la primera autocrítica de Lukács; por último, “Segunda autocrítica”, la “respuesta” de Lukács a las críticas de Fadéiev y Révai.

\*

El breve fragmento de Fadéiev reproduce los cuestionamientos de su autor a propósito de las pocas veces que la crítica marxista se ha referido a la literatura de los países socialistas y menciona, en este sentido, el caso de Lukács. El autor de *La joven guardia* escribe que, en la actividad del crítico húngaro, “muchas cosas despiertan seriamente la duda” dado que, pese a haber pasado varios años en la Unión Soviética, “calla por todos los medios la experiencia cultural de la URSS” (Fadéiev, 1951: 45).

El silencio del que habla el escritor ruso refiere la renuencia de Lukács, incluso en los años que pasó en Moscú, a abordar en sus estudios la producción literaria en la URSS. En efecto, con la única excepción de los ensayos que en la década del sesenta dedica a analizar elogiosamente la obra de Alexandr Solzhenitsyn,<sup>38</sup> no existe en su producción un estudio sistemático de los escritores soviéticos.

---

<sup>38</sup> Nos referimos a *Soljenitsin. Dos ensayos 1964/1969* (1970). Como dato puede señalarse que, en uno de esos estudios, Lukács hace una breve referencia a *La joven*

En su crítica, Fadéiev menciona dos obras: *Irodalom és demokrácia* [*Literatura y democracia*] (1947) y *A polgári filozófia válsága* (1947), publicado en Francia como “*Existentialisme ou marxisme?*” en 1948, y en Argentina como *La crisis de la filosofía burguesa*, en 1958.

Del primero, Fadéiev concluye que Lukács “niega [...] al Partido la posibilidad de dirigir las cosas del arte” y que, en consecuencia, “se esfuerza por desarmar a los intelectuales de los países de la democracia popular en tren de edificar una nueva cultura socialista en combate contra los elementos capitalistas” (Fadéiev, 1951: 46). Respecto del tratamiento que Lukács da a las filosofías contemporáneas que habían iniciado un diálogo con el marxismo, como es el caso del existencialismo, Fadéiev deduce que su autor “busca justificar la ideología burguesa y su coexistencia con la nuestra” (*ibíd.*).

La crítica del escritor ruso, pese a carecer de agudeza, sirvió de punta de lanza para la serie de acusaciones que se levantaron contra Lukács: una vez que hubo hablado un representante de la ortodoxia moscovita, las voces que celebraron la censura no tardaron en hacerse oír.

\*

El artículo del antiguo discípulo de Lukács repite de manera ampliada los planteos del escritor ruso. Para Révai, Lukács no hace más que continuar, respecto de los análisis de la literatura húngara formulados a partir de 1945, el mismo sintomático descuido frente al realismo socialista que se evidenciara durante su exilio en Moscú.

En sintonía con los cuestionamientos de Fadéiev, Révai afirma que las posiciones de Lukács en *Literatura y democracia* sostienen “puntos de vista que objetivamente no han servido a la clase obrera ni al Partido sino solamente a los vacilantes, a quienes les repugna aceptar la política del Partido, y por lo tanto, en fin de cuentas, al enemigo” (Révai, 1951: 48). Las consignas literarias de Lukács, declara, “no han seguido la evolución de las consignas políticas del Partido” (*ibíd.*: 49) y su autor, en lugar de plegarse a la lucha por el realismo socialista, seguiría sosteniendo, como en 1945 y 1946, la necesidad de unidad de todos los escritores democráticos. Révai afirma que, a dos años del “gran viraje” de 1947 –año en que el estalinismo se

---

*guardia* de Fadéiev, obra de la que destaca su “espantosa minusvalencia artística” (Lukács, 1974: 88).



vuelve mayoría dentro del Frente Popular que había llevado a los comunistas al poder—, “el camarada Lukács *gira hacia la derecha* y emprende la lucha no por el realismo socialista sino en definitiva en contra del realismo socialista, contra las corrientes y autores que representaban, bien o mal, la evolución hacia el realismo socialista” (*ibíd.*; destacado del autor).

El rechazo del realismo socialista por parte de Lukács y su desprecio por los escritores soviéticos contemporáneos se habría manifestado ya en ensayos como “¿Narrar o describir?” (cf. *supra.*). De acuerdo con la lectura de Révai, “para Lukács, la literatura soviética es de orden inferior al realismo clásico burgués, y está emparentada, debido a sus rasgos esenciales, con la literatura burguesa decadente” (Révai, 1951: 52). Las razones de las posiciones estéticas del filósofo se encontrarían en su errónea concepción acerca del modo de avanzar hacia el socialismo, de la cual serían testimonio sus escritos a propósito de la democracia popular publicados entre 1945 y 1948.

En contraposición al diagnóstico de los problemas del realismo socialista que apuntara Lukács, Révai apela a citas que van desde Zhdánov a Stalin para argumentar que la literatura soviética se encuentra a la vanguardia cultural no solo en relación con la literatura burguesa sino también en el marco de la sociedad socialista en marcha al comunismo. Desde su perspectiva, si bien existen antagonismos y contradicciones en la construcción del socialismo, la teoría del desarrollo desigual propuesta por Lukács no pasa de ser una “caricatura” de un planteo verdaderamente marxista: pensar que es posible, razona, que exista “tal sociedad de orden superior desde el punto de vista económico a la que la precede y que, pese a eso, tenga una cultura de orden inferior” contradice la teoría marxista en la medida en que esta “no ha negado nunca que en su conjunto la evolución social vaya de lo inferior a lo superior [...] porque de lo contrario el materialismo histórico mismo se convertiría en algo sin sentido” (*ibíd.*). La literatura de la URSS, señala, contribuye a acelerar el desarrollo económico y social “ayudando a los hombres soviéticos a tener conciencia del sentido de su trabajo y de sus luchas; ayudando al Estado y al Partido en su trabajo de construcción; acelerando el desarrollo y fortalecimiento de la conciencia, de la moral, del patriotismo y de la solidaridad internacional comunistas, en el cerebro, en el corazón y los sentimientos de los hombres” (*ibíd.*: 53).

La raíz del problema de Lukács consiste, para Révai, en “haber diluido demasiado el principio leninista de la fidelidad de la literatura a la ideología del Partido<sup>39</sup>, de haberle dado un sentido tan amplio hasta haberlo convertido en la nada” (*ibíd.*: 54). Lukács habría intentado asimilar este principio a la noción engelsiana de “literatura de tendencia”<sup>40</sup> con el objetivo de suprimir la especificidad de la postura de Lenin que, según Révai, consiste en la subordinación de la literatura a la ideología y la política del Partido.

Como puede apreciarse, lo que está en juego en los cuestionamientos de Révai es la necesidad de que la crítica literaria exija a los escritores que sus obras estén profundamente imbuidas de contenidos ideológicos. Desde su perspectiva, es a partir de la toma de posición a favor del socialismo que resulta posible combatir, desde lo literario, el espíritu burgués del arte por el arte. Es por eso que reclama una participación activa “del papel de la ideología, de la conciencia política en la creación literaria, del carácter de Partido [sic] de la literatura y de su fidelidad a los principios del Partido” (*ibíd.*: 54). Contrariamente a lo sostenido por Engels, recuperado más tarde por Lukács, para quien es más importante el respeto que un autor mantenga sobre el material artístico con el cual trabaja que su posicionamiento ideológico frente a la realidad, Révai defiende la idea de que la concepción política de un escritor debe ser progresista para que su obra lo sea. Para Révai, en los análisis literarios de Lukács “se siente la ausencia del *espíritu combativo marxista-leninista*” (*ibíd.*: 56). La teoría literaria lukácsiana adolecería del mismo “aristocratismo” (esto es, del aislamiento del

---

<sup>39</sup> En el célebre trabajo “La organización del partido y la literatura del partido” de 1905, Lenin defiende la idea de que la literatura debe estar sometida al control del Partido. Si bien el autor utiliza el término literatura para aludir, en un sentido general, al conjunto de producciones escritas ligadas al Partido –esto es, la prensa, la producción editorial, etc.– y no estrictamente a la producción de obras de ficción, el ensayo fue utilizado recurrentemente para imponer la necesidad de que los escritores se encuadren en las filas de la organización y para, en consecuencia, atacar cualquier forma literaria que no defienda abiertamente la ideología comunista.

<sup>40</sup> En una carta a Minna Kautsky fechada el 26 de noviembre de 1885, Engels se refiere al concepto de “literatura de tendencia”, es decir, a aquel tipo de obras destinadas a presentar o defender una idea política determinada. Para el autor, “la tendencia debe surgir de la situación y la acción mismas, sin que se llame la atención expresamente sobre ella, y el poeta no tiene por qué darle en mano al lector la solución histórica futura de los conflictos sociales” (Engels, 2003: 232). Para Engels, al igual que para Marx, una obra literaria será tanto mejor cuanto más ocultas permanezcan las opiniones e intenciones personales del autor en la trama.

escritor respecto del pueblo) que el propio Lukács denunciara en autores burgueses. Y en una muestra de profundo antiintelectualismo, Révai llega a afirmar que “[l]a influencia del camarada Lukács no llega sino a una minúscula capa de cultos” de los cuales “arrastra a un pequeño número de adeptos que van a remolque suyo”; Lukács, señala, no es más que “el personaje central de una secta más que de un campo [y] está rodeado de ‘especialistas’ de la literatura, de ‘gourmets’ que plagian su terminología” (Révai, 1951: 56).

La extensa cita que incluimos a continuación expresa sin matices la concepción de Révai respecto de la relación entre literatura e ideología:

En la sociedad que edifica o edificó ya el socialismo, el pueblo no quiere ya solamente adquirir obras literarias ‘terminadas’, obras –perdóneseme el término– ‘de confección’; quiere participar él mismo en la creación literaria, dice lo que quiere, se esfuerza por instar a los escritores a hacer sus obras ‘a medida’, ‘a propósito’, para el pueblo. El papel dirigente del Partido significa, en último análisis, la transmisión a los escritores de las órdenes, de las necesidades y de las críticas del pueblo; significa rubricar la literatura en el todo que es la vida del pueblo, del cual se separó en el curso de un proceso secular; significa poner la literatura al servicio de la edificación socialista y de la educación social. ¿Quiere decir esto convertir a los escritores en marionetas, hacerlos marchar a bastonazos, aniquilarlos? Por supuesto que no. El partido entiende influenciar la literatura ante todo por sus *ideas*, su ideología, creando una opinión literaria que no sea independiente de la opinión del pueblo, de la clase obrera y del Partido, sino por el contrario siendo parte de ellos y que tenga su expresión en instituciones creadas al efecto (*ibíd.*: 57).

Pese a que Révai admite que, dadas las particularidades de cada caso, la literatura húngara no debe ni puede copiar la evolución de la literatura soviética, señala: “es preciso advertir que hay dos *fases esenciales* que nosotros no podemos saltar [...]: la lucha por la hegemonía de la literatura proletaria realista y socialista, por la hegemonía de la literatura según la ideología del Partido, y la fase de la lucha ideológica de la competencia entre las diversas corrientes literarias y de escritores” (*ibíd.*: 60). Es por esto que reclama una autocrítica mucho más profunda y seria que la que realizara Lukács, a propósito de la crítica de Rudas, en agosto de 1949.

\*

Tal como consta en la biografía de Kadarkay, Lukács envió un borrador de su segunda autocrítica a Révai, quien le hizo una serie de correcciones y se lo devolvió al filósofo. Si bien la contestación de Lukács mantiene un tono más o menos desafiante –en un pasaje de la respuesta defiende que en su “confesión” previa existan pasajes que muestren que no se identifica “con todas las acusaciones y estupideces que han

surgido en este debate” (Lukács, citado en Kadarkay, 1994: 690)–, la autocrítica resulta más conciliadora.

Aunque no es el propósito de esta investigación indagar en los motivos que llevaron a Lukács a plegarse a los requerimientos del Partido, conviene destacar que su autocrítica de 1950, al igual que otras anteriores a las que fue obligado, constituyó, en líneas generales, una mera formalidad y no una sincera revisión de sus posiciones.<sup>41</sup> Teniendo en cuenta esto, repasamos a continuación dos de los “errores” asumidos por el filósofo.

En primer lugar, Lukács aborda la cuestión de la literatura de partido. En relación con esto, afirma haberse equivocado, tal como reclamaba Révai, al identificar el concepto de literatura de tendencia de Engels con la concepción leninista de literatura de partido, error que lo habría llevado a ocultar las diferencias existentes entre el realismo burgués y el realismo socialista. “Está claro” escribe Lukács en un pasaje no exento de ironía, “que nuestros escritores y críticos podrían haber comprendido rápidamente las características artísticas del realismo socialista, y por lo tanto liquidar pronto y radicalmente los vestigios aún acentuados de la ideología capitalista en el dominio artístico, si la ubicación incorrecta de ese problema en mis escritos no hubiese sido un serio obstáculo para una tal evolución” (Lukács, 1951: 66).

En segundo lugar, Lukács se ocupa de las críticas de Révai a propósito de sus análisis sobre la literatura soviética. Sobre esta cuestión, escribe:

[L]a lucha contra los vestigios del capitalismo, principalmente contra el naturalismo y el formalismo [...] era ciertamente un problema importante para la evolución ascendente de la literatura soviética, pero el lugar esencial que ellos ocupaban en esos ensayos era excesivo e injustificado. Se trataba de un error serio, a pesar de que ello no significa en lo más mínimo que haya identificado jamás la literatura soviética con la decadencia occidental. Sin embargo, en ninguna parte de esos artículos he puesto de relieve la superioridad de principios del realismo socialista y de la literatura soviética (Lukács, 1951: 67).

Como puede apreciarse, y pese a intentar establecer algunos matices entre las acusaciones formuladas en su contra durante el debate y su postura, Lukács decide aceptar, al menos nominalmente, las críticas formuladas por Révai. Que no eran las

---

<sup>41</sup> Al respecto, Lukács ha escrito en “Más allá de Stalin” (1969): “Los ataques de los años 1949-1950, y mi ‘autocrítica’ sumamente diplomática, me permitieron retirarme de la actividad pública y dedicarme exclusivamente a trabajos teóricos” (Lukács, 2004: 129).

formulaciones de su autocrítica reflejo de sus verdaderas posiciones queda demostrado en sus obras tardías, especialmente en su *Estética*.

## **2. *Historia y conciencia de clase* ante el marxismo “ortodoxo” del comunismo argentino**

La recuperación de *Historia y conciencia de clase* tuvo como uno de sus principales impulsores en Francia a Merleau-Ponty, quien había dedicado un capítulo al análisis de la obra juvenil de Lukács en *Las aventuras de la dialéctica* (1955). Poco después de la publicación del libro del filósofo francés, el boletín *Arguments* reprodujo, contra la voluntad de Lukács, pasajes de *Historia y conciencia de clase*; en los meses que siguieron, diversos fragmentos de la obra lo suficientemente breves como para eludir la querrela del autor aparecieron en distintas revistas.

El intento de recuperar una obra cuya publicación Lukács no volvería a autorizar hasta la edición de sus obras completas, en la década del sesenta, motivó una respuesta encendida del filósofo. En relación con la interpretación de Merleau-Ponty sobre su obra, en noviembre de 1955 Lukács envió para su publicación una carta a la revista *Cahiers du communisme*, que luego fue reunida junto con otros textos críticos de diferentes autores sobre el filósofo francés en el volumen *Mésaventures de l'anti-marxisme* (1956). La carta tuvo por objeto cuestionar la decisión de Merleau-Ponty de situar, por un lado, *Historia y conciencia de clase* en el centro del análisis de su producción filosófica y, por otro lado, aprovechar la ocasión para tomar distancia nuevamente de su obra juvenil.

Asimismo, a raíz de la publicación fragmentada y no autorizada de su obra, Lukács dirigió al editor Emile Bottigelli una carta, que publicó *La Nouvelle Critique* en enero de 1958, en la cual reiteraba los principales cuestionamientos.

\*

El número 34 de *Cuadernos de Cultura*, publicado en marzo de 1958, se hace eco de esta polémica: en la sección titulada “De cada cual lo suyo”<sup>42</sup>, aparece un breve artículo titulado “Lukács y sus pseudoexégetas. Una campaña concertada”.

En la primera parte de la nota, que lleva como subtítulo “Lukács y Merleau-Ponty”, la redacción comienza recordando que el autor francés, “en su libro de escándalo *Las aventuras de la dialéctica*, había asumido la tarea de resucitar ese trabajo [*Historia y conciencia de clase*] de Lukács para oponerlo a lo que él llama marxismo ortodoxo, muerto” (Comité editorial de *Cuadernos de Cultura*, 1958: 106). El resto del apartado reproduce pasajes de la carta de Lukács aparecida en *Cahiers du communisme*. Allí, el filósofo califica de “desleal” a Merleau-Ponty por haber colocado en un lugar central de su pensamiento filosófico un libro que, en diversas ocasiones, había calificado de “falso y superado”. Lukács se refiere a la época en que escribió *Historia y conciencia de clase* como una etapa “en trance de pasar de la filosofía de Hegel al marxismo” (*ibíd.*: 107) y a su libro como “un producto típico de una época de transición con todas sus contradicciones internas, su eclecticismo y su confusión” (*ibíd.*: 107).

Lukács resume los cuestionamientos hacia *Historia y conciencia de clase* en un breve pasaje:

la teoría del conocimiento que se expone en esa obra oscila entre la teoría materialista del reflejo y la concepción hegeliana de la identidad del sujeto y del objeto, lo que implica la negación de la dialéctica de la naturaleza; en la exposición de la alienación he repetido el error hegeliano que consiste en identificar la alienación con la objetividad en general (*ibíd.*: 107).

Tales razones serán las que luego, ampliadas y sistematizadas, aparecerán en el prólogo que acompaña a sus obras de juventud en la edición de sus obras completas en 1967.

### 3. Lukács y la rebelión húngara de 1956

En el mes de marzo de 1956 se funda en Hungría el Círculo de Petöfi, un foro de discusión conformado por artistas, científicos e intelectuales. El grupo, que había

---

<sup>42</sup> La sección “De cada cual lo suyo” era un espacio no mayor que cuatro o cinco páginas, que la redacción de *Cuadernos de Cultura* dedicaba a la publicación de fragmentos de textos de diversos autores sobre temas de interés general.

tomado su nombre del poeta húngaro Sándor Petöfi, estaba dirigido por Tibor Déry, Julius Hay y György Lukács (cf. Raddatz, 1975: 95).

El 15 de junio de ese mismo año, Lukács preside en la Universidad Karl Marx una serie de debates filosóficos en los cuales comienza a expresar de manera abierta su distanciamiento del estalinismo. Una de sus intervenciones, „Das Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur“ [La lucha del progreso y la reacción en la cultura actual], fue publicada *Társadalmi Szemle*.

La participación de Lukács en el gobierno de Imre Nagy y el compromiso asumido en el proceso de desestalinización condicionarían fuertemente su situación tras la derrota de la Revolución Húngara de 1956: aislado, será separado de sus responsabilidades políticas y deportado a un campo de concentración en Bucarest hasta el 10 de abril de 1957.

Los meses que siguieron a los sucesos de 1956 en Hungría estuvieron marcados por la represión política e ideológica. La necesidad, por un lado, de encontrar rápidamente un “chivo expiatorio” en quien descargar la responsabilidad por los acontecimientos, sumada al hecho cierto de la participación más o menos activa de Lukács en el fallido proceso de democratización del estado obrero, convirtieron al filósofo en blanco de los ataques.

Uno de los principales detractores de Lukács, menos por la solidez de su argumentación que por su gravitación política en Hungría, fue el ministro adjunto de cultura, Jozsef Szigeti. Dos artículos de su autoría escritos en el marco de la campaña difamatoria contra Lukács fueron reproducidos en 1958 en los números 37 y 38 de *Cuadernos de Cultura*. Los escritos, titulados “A propósito de la cuestión Lukács” y “Relación entre las ideas políticas y filosóficas de Lukács” habían aparecido en *Társadalmi Szemle* en 1957 y 1958, respectivamente.

#### **a. Jozsef Szigeti y la “cuestión Lukács”**

En “A propósito de la cuestión Lukács”, Szigeti manifiesta que una de las tareas que debe ser encarada por el Partido luego del gobierno de Nagy es la de profundizar, en el plano ideológico, la lucha contra todas aquellas concepciones que han contribuido a la “contrarrevolución” de octubre de 1956. De acuerdo con Szigeti,

“[e]ntre esas concepciones nefastas figuran varios aspectos de la obra teórica de György Lukács” (Szigeti, 1958: 16).

Las críticas de Szigeti toman como objeto las distintas intervenciones de Lukács en los debates que, con posterioridad al XX Congreso del PCUS, tuvieron lugar en Hungría. La hipótesis de Szigeti es que, en su lucha contra el estalinismo, Lukács habría regresado a las antiguas posiciones filosóficas juveniles contrarias al marxismo, y que la razón de este retroceso ideológico habría que buscarla en su incompreensión política.

Más que una discusión honesta sobre distintas concepciones del marxismo, lo que está en juego en el debate es contrarrestar la notoria autoridad y ascendencia que Lukács había alcanzado sobre el público y la juventud húngara de la década del cincuenta. Según Szigeti, esa circunstancia se debería, en parte, al “descubrimiento” de las “Tesis de Blum”, cuyo espíritu no sectario habría propiciado la ilusión de que la crítica que el Partido había encarado contra las concepciones literarias y políticas de Lukács –se refiere a los cuestionamientos de que fue objeto a fines de la década del cuarenta y comienzos de los cincuenta– habría sido relativamente infundada. “Yo mismo –confiesa– pensaba en esa época, partiendo del efecto producido sobre mí por las ‘Tesis de Blum’, que la actividad de Lukács sería positiva” (*ibíd.*: 17). Sin embargo, a la luz de los acontecimientos, tal perspectiva se vería, de acuerdo con Szigeti, fuertemente desmentida.

La referencia a la producción juvenil de Lukács será una constante a lo largo de todo el trabajo. Este hecho obedece a que el modo elegido por Szigeti para desarrollar su “lucha ideológica” consiste en establecer líneas de continuidad entre escritos tempranos del filósofo –fundamentalmente, *Historia y conciencia de clase* – y su producción madura.

Las ventajas de este método son evidentes. Por un lado, Szigeti prescinde de entrar en una discusión teórica directa con Lukács: le basta con demostrar que los errores que la “ortodoxia” denunció en la obra juvenil del filósofo nunca fueron superados y que reaparecen en su producción posterior. En este sentido, los argumentos de Szigeti se ven respaldados por la contundencia de lo ya juzgado. Por otro lado, las razones esgrimidas tienen mayor peso argumentativo en la medida en que apelan al régimen de sospecha bajo el que el estalinismo mantuvo siempre la obra de Lukács.



Este modo de proceder puede apreciarse en la lectura que Szigeti realiza de la intervención de Lukács del 15 de junio de 1956 en el marco de las discusiones organizadas por el Círculo de Petöfi. En aquella oportunidad, Lukács, en un intento por profundizar la lucha contra el dogmatismo que se había abierto en el mundo comunista a partir de la muerte de Stalin, había manifestado que “el XX Congreso [del PCUS] había colocado en lugar del estalinismo el método leninista, pero es el *método* leninista el que hay que introducir. Puesto que se puede hacer de Lenin un catálogo de citas y un dogmatismo que en nada se diferenciaría de lo que se ha hecho con Stalin” (Lukács, citado en Szigeti, 1958a: 21; *itálica de Lukács*)<sup>43</sup>. De acuerdo con Szigeti, la oposición que Lukács establecería entre el método leninista y la teoría leninista o *leninismo* constituiría “la vuelta de un antiguo pensamiento de Lukács que expresaba, en la década del veinte, su actitud ante el marxismo por medio de una paradoja llevada al absurdo” (*ibíd.*). Szigeti se refiere al conocido pasaje del ensayo “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, aparecido en *Historia y conciencia de clase*, donde Lukács sostiene que “marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura ‘sagrada’. En cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método* (Lukács, 1969b: 2). De este modo, y mediante un razonamiento que, además de forzado, resulta descontextualizado, Szigeti concluye que el modo “ortodoxo” en que habría procedido Lukács durante los sucesos de 1956, su insistencia en la preeminencia del método sobre los postulados de la teoría, significaban “la negación de la validez de los principios fundamentales de la filosofía marxista: la negación de la teoría del reflejo, de la idea de una dialéctica de la naturaleza, pareja al reconocimiento de la evolución dialéctica de la sociedad sobre la base de una concepción idealista de la unidad entre el ser y la conciencia social” (Szigeti 1958a: 25).

Estos problemas de carácter teórico-filosófico estarían enraizados, para Szigeti, en errores de índole política que Lukács arrastraría desde su época juvenil, en

---

<sup>43</sup> Cf. „Rede in der philosophischen Debatte der Petöfi-Kreises am 15. Juni 1956“, p. 601.

particular su incomprensión de las relaciones entre la transformación democrática y la socialista de la realidad, tal como quedaría expresado en las “Tesis de Blum”.

Si bien Szigeti reconoce la importancia relativa de la propuesta de Lukács en sus “Tesis de Blum” –en particular, su propuesta de avanzar hacia una *dictadura democrática de obreros y campesinos* frente al planteo dogmático de Béla Kun, quien sostenía que la consigna del momento era luchar por una *dictadura del proletariado*–, señala que la principal debilidad del planteo radica en que no declara que, para avanzar hacia el socialismo, es imprescindible la hegemonía de la clase obrera y del Partido Comunista. En este sentido, y de acuerdo con el modo en que la entendería Lukács, la “dictadura democrática” no sería un período de transición sino una consigna “capitulacionista” que “desmoviliza, debilita, por medio de ilusiones democráticas generales, la vigilancia, el espíritu combativo de la clase obrera, su determinación de realizar el socialismo” (*ibíd.*: 31).

En función de destacar la oposición de Lukács a los postulados fundamentales del marxismo-leninismo, Szigeti apela no solo a trabajos en los que el filósofo aborda problemas vinculados a la política y la teoría marxista, sino incluso a textos en los que solo indirectamente se discuten tales cuestiones. Tal es el caso, por ejemplo, de su referencia al extenso estudio de Lukács titulado *La novela histórica*, que Szigeti utiliza para demostrar la oposición del filósofo a la concepción leninista del imperialismo en tanto momento histórico de lucha por la revolución proletaria. En un pasaje de su obra, antes de analizar la literatura humanista contemporánea, Lukács sostiene que, durante el período del imperialismo, “sería muy superficial y extraordinariamente estrecho el punto de vista que redujera sencilla y mecánicamente a una rígida oposición entre proletariado y burguesía las fuerzas en pugna del progreso revolucionario de la reacción cada vez más incivilizada” dado que, así como las tendencias parasitarias del imperialismo forman dentro del movimiento obrero una capa burocrática y aristocrática, “el mismo Lenin señaló que contra el imperialismo, contra sus tendencias antidemocráticas en todos los campos de la vida humana, se levanta también una oposición pequeño-burguesa democrática” (Lukács, 1977: 313). Este tipo de razonamientos son para Szigeti prueba suficiente para demostrar la posición capitulacionista del filósofo ante intereses de clase no proletarios.

Otro pasaje con el que Szigeti muestra la “ruptura” de Lukács con el leninismo proviene de la conferencia dictada por el filósofo a fines de 1947 en Milán titulada

“Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”. Allí, refiriéndose a las democracias surgidas al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Lukács señala que, tal como afirma Lenin en *El estado y la revolución*, “la persistencia y la reconstrucción de la democracia formal significan la dictadura de la burguesía”, pero “[i]gual de fundamental sigue siendo también la afirmación posterior de Lenin, según la cual la dictadura del proletariado significa, asimismo, el advenimiento de la democracia proletaria” (Lukács, 2004b: 59). En estos intentos por destacar la importancia de la democracia en la construcción del socialismo apelando a la lectura de los clásicos, Szigeti ve una intención de presentar al revolucionario ruso como un mero crítico formal de la democracia y una renuncia a la *dictadura del proletariado*. En ese aspecto, Szigeti encuentra una “contradicción insuperable” entre el filósofo y la línea del partido, quienes representarían, respectivamente, “el *retroceso ante el socialismo, ante la dictadura del proletariado, y la lucha por la dictadura del proletariado, por el socialismo*” (Szigeti 1958a: 37; *itálica del autor*).

La idea de que el socialismo debía construirse sobre bases democráticas y de manera gradual fue una constante en el pensamiento de Lukács desde la época de las “Tesis de Blum”. Como señala Tertulian, “luego de su regreso de la URSS, en 1945-1948, [Lukács] patrocinó la causa de una transformación *evolutiva* de la sociedad: no pensaba en la inmediata abolición del capitalismo sino en una larga transición ‘orgánica’ de una forma de sociedad a otra” (Tertulian, 1994: 128). Szigeti ironiza sobre esta concepción lukácsiana de la construcción del socialismo recordando la historia bíblica de Saúl: “*como el príncipe [...] que parte en busca de los asnos de su padre y se encontró inopinadamente con todo un reino para él, también el movimiento obrero que lucha por objetivos democráticos hallará el socialismo*” (Szigeti 1958a: 42; *itálica del autor*).

La concepción de que la construcción del socialismo implica una transición orgánica de una sociedad a otra forma parte, advierte Szigeti, del pensamiento de Lukács, y puede reconocerse en el modo en que el filósofo aborda otros fenómenos. Es por esto que afirma que

[d]e la misma manera que consideraba el objetivo del realismo socialista como una intervención administrativa del proceso del desarrollo espontáneo del realismo, Lukács estimaba la realización de la proclamación de la dictadura del proletariado como una intervención burocrática en el desarrollo espontáneo del socialismo” (*ibíd.*: 43; *itálica del autor*).

Szigeti se refiere a las declaraciones de Lukács en una entrevista realizada en la redacción de *Szabad Nép* en octubre de 1956. En ella, el filósofo había afirmado que el realismo socialista no había surgido como un producto del debate, sino como resultado de una intervención de carácter burocrático.<sup>44</sup>

\*

Todas las referencias de Szigeti a la obra de Lukács o a las intervenciones del filósofo apuntan en una dirección, que es la que explicitara al comienzo del artículo: señalar la afinidad entre sus concepciones y las ideas impulsadas por el grupo liderado por Imre Nagy. En este sentido, el funcionario húngaro daría por cumplido su objetivo de presentar a Lukács como un mentor ideológico del intento de “contrarrevolución” en Hungría.

\*

En “Relación entre las ideas políticas y filosóficas de Lukács”, el principal objetivo de Szigeti es demostrar que las concepciones políticas erróneas de Lukács se proyectan sobre su pensamiento filosófico. A tal fin, el trabajo profundiza y amplía la línea argumentativa desarrollada anteriormente.

Sintéticamente, la principal desviación política de Lukács –que estaría en la base de su “olvido”, en sus obras sobre literatura, de la estética del realismo socialista– consistiría en su adaptación y sumisión a los intereses de clase de la burguesía y pequeña burguesía.

Para ilustrar su argumentación, Szigeti refiere la conferencia presentada por Lukács en 1946 en Ginebra, en el marco de un congreso sobre la paz, conocida como “La visión del mundo aristocrática y la democrática”. En ese contexto de posguerra, Lukács analiza las consecuencias que se derivan de la adopción de una perspectiva fascista y una democrática en relación con cuatro complejos: la crisis de la democracia, la idea de progreso, la fe en la razón y el humanismo (cf. *supra*, apartado sobre la etapa madura del pensamiento de Lukács).

Para Szigeti, la idea de Lukács de que al marxismo le correspondería realizar de manera concreta la libertad e igualdad, asociadas a la categoría de *citoyen*, que la

---

<sup>44</sup> En la entrevista, Lukács había señalado que „[d]er sozialistische Realismus kam nicht als Frucht der Debatte um den Realismus zustande, sondern in erster Linie als Folge administrativer Einmischung” (Lukács, 1967a: 636).

burguesía había utilizado solamente con fines agitatorios, implica “[r]econciliar y armonizar las ideas burguesas y proletarias, que se oponen irreconciliablemente”; tal sería “la esencia de la resurrección por Lukács de la ideología democrática” (Szigeti, 1958b: 45).

Otro de los textos en que Szigeti advierte síntomas de “capitulacionismo” es *El asalto a la razón*. La obra, tal como lo señala Lukács en su introducción, persigue como objetivo

señalar el camino seguido por Alemania hasta llegar a Hitler, en el terreno de la filosofía. Dicho en otros términos, demostrar cómo esta trayectoria real se refleja en la filosofía, y cómo las formulaciones filosóficas, como el reflejo de la trayectoria real que ha conducido a Alemania al hitlerismo, han ayudado a acelerar este proceso histórico (Lukács, 1959: 4).

De acuerdo con Lukács, el papel que una filosofía otorga a la razón resulta clave respecto de la misión social que está llamada a desempeñar. En el caso del irracionalismo, algunos de los motivos que caracterizarían a la tradición serían, precisamente, “[e]l desprecio del entendimiento y la razón, la glorificación lisa y llana de la intuición, la teoría aristocrática del conocimiento, la repulsa del progreso social”, entre otros (Lukács, 1959: 9).

Estableciendo una genealogía que incluye a autores como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, entre los más destacados, Lukács sostiene que la base del irracionalismo está relacionada con los problemas que supone el conocimiento intelectual de la realidad, en particular, con la “necesaria e insuperable, pero siempre relativa [...] discrepancia entre la imagen mental y el original objetivo” (Lukács, 1959: 79). Frente a estas dificultades, inherentes al conocimiento humano, el irracionalismo optaría por declarar inaprensible la realidad para la razón. Es por esto que Lukács afirma que una actitud definitoria del irracionalismo es convertir los problemas vinculados al conocimiento del mundo en solución al proclamar “la supuesta imposibilidad de principio de resolver el problema como una forma superior de comprender el mundo” (Lukács, 1959: 83).

Respecto de *El asalto a la razón*, Szigeti sostiene que, pese a representar “una crítica rica y en muchos aspectos penetrante y completa de las tendencias decadentes de la filosofía burguesa” (Szigeti, 1958b: 46), el énfasis excesivo que Lukács asignaría a la categoría de razón –que era, nos recuerda el funcionario húngaro, junto con los ideales de libertad, igualdad y progreso, un elemento constitutivo de la ideología del

*citoyen* al que apelaba el filósofo— demostraría que su conferencia de Ginebra de 1946 constituyó “un intento esquemático de elaborar su principal concepción ideológica y no puramente una concesión al ambiente burgués prevaleciente en la conferencia” (*ibíd.*). De este modo, “[l]a reconciliación de la concepción del mundo del *citoyen* y el marxismo, por medio de la resurrección de la categoría hegeliana de la razón, constituye la línea ideológica y los alcances generales de su libro” (*ibíd.*: 46-47). En este aspecto, la obra representaría un retorno a antiguas concepciones idealistas en la medida en que “el irracionalismo es para Lukács una tendencia antidualéctica que reacciona solamente sobre el método dialéctico” sin importar su carácter materialista o idealista (*ibíd.*: 47). Szigeti, siguiendo los razonamientos de los manuales de marxismo de la ortodoxia soviética, argumenta que “[e]l problema fundamental y trascendental de la filosofía es, como lo estableció Engels, la relación del ser y la conciencia” (*ibíd.*: 48), algo que no habría sido tenido en cuenta por Lukács. De este modo,

[a]l tratar de ir más allá de las posiciones de la filosofía leninista, Lukács regresa, en rigor, a la concepción hegeliana. Considera la historia de la filosofía —o más bien desde su punto de vista, la historia de la filosofía moderna— como la lucha entre tendencias dialécticas y antidualécticas. La antítesis entre racionalidad dialéctica e irracionalidad antidualéctica, el debilitamiento de la lucha entre idealismo y materialismo, equivale exactamente a relegar la lucha de clases a un segundo plano en la teoría de la sociedad, al énfasis que pone Lukács sobre la antítesis abstracta entre el progreso y la reacción, entre democracia y antidemocracia, en sus análisis sociales concretos” (*ibíd.*, 49).

En su crítica, Szigeti arremete no solo contra Lukács, sino también contra intelectuales ligados al filósofo. Así, señala que aquello que constituye una tendencia hegeliana en Lukács “se convierte a menudo en un idealismo claramente evidente en sus discípulos” (*ibíd.*: 50). Entre otros, Szigeti menciona como ejemplos a István Mészáros, “quien ve la esencia del tema satírico en la contradicción entre irracionalidad y racionalidad objetivas” (*ibíd.*: 52) y a Agnes Heller, “quien se lanza a una polémica contra la presunta vulgarización del concepto hegeliano del trabajo” (*ibíd.*: 52-53).

Lejos de constituir un análisis sistemático de la obra de Lukács, el artículo de Szigeti realiza un recorrido parcial, arbitrario y sesgado de la producción del filósofo. Su argumentación se reduce a referir citas aisladas de Lukács, para luego contrastarlas con otras, también aisladas, de clásicos del marxismo. Pese a esto, los artículos de

Szigeti son presentados en *Cuadernos de Cultura* como análisis profundos de las “desviaciones” de Lukács.

#### **4. *Cuadernos de Cultura* ante la muerte de Lukács: una necrológica**

El 4 de junio de 1971, a los 86 años de edad, Lukács muere en su ciudad natal, Budapest. Una nota titulada “La muerte de György Lukács” y firmada por el equipo editorial de la revista aparece publicada en el número 24 de *Cuadernos de Cultura* (nueva época), en julio-agosto de 1971.

La necrológica, además de repasar momentos fundamentales de la vida política e intelectual del filósofo –su formación junto al sociólogo Max Weber en universidades alemanas, su *opera prima* *Evolución histórica del drama moderno*, su actuación como comisario del pueblo en la efímera República Soviética Húngara de 1919, su participación en el gobierno de Nagy en 1956, etc.–, intenta recuperar los más importantes aportes de Lukács al pensamiento marxista.

No obstante comenzar mencionando –contra la convención típicamente laudatoria del género necrológico– la presencia de errores en las indagaciones filosóficas de Lukács, la nota señala que su figura “surge como la de un pensador sistemático que hizo aportes considerables a la investigación marxista, sobre todo en el terreno de la estética” (Comité editorial de *Cuadernos de Cultura*, 1971: 91). Junto con esto, destaca que la “meta ideológica” perseguida por Lukács “consistió en desarrollar las llaves maestras de la doctrina marxista: dialéctica-materialismo histórico-humanismo, aplicándolas a la formación de la conciencia de clase del proletariado europeo” (*ibíd.*).

La reivindicación de Lukács, que apela a textos como “El cambio estructural del materialismo histórico”, ensayo incluido en *Historia y conciencia de clase*, y a “Mi camino hacia Marx”, destaca también la importancia de la categoría de “conciencia de clase” y sus estudios sobre los “procesos de autoconciencia del proletariado”, los cuales, depurados del “lastre especulativo”, serían “aprovechables para el examen más ahondado de fenómenos como el del peronismo, caracterizado como la persistencia de la ideología del nacionalismo burgués en la conciencia espontánea del proletariado de nuestro país” (*ibíd.*: 93).

Llama la atención la falta de correspondencia entre la toma de posición relativamente favorable sobre ciertos aspectos de la obra de Lukács y el tratamiento que, a lo largo de los años, *Cuadernos de Cultura* tuvo para con la producción del filósofo. No solo se abstuvo la revista de publicar siquiera algún artículo del filósofo –con excepción, como vimos, de su “autocrítica” de 1950–, sino que la más mínima referencia a su obra es acompañada de cuestionamientos. Así, por ejemplo, cuando en 1969 aparece *Realismo ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*, libro que incluye trabajos de Ernst Fischer, Theodor Adorno, Roman Jakobson, Roland Barthes y György Lukács, *Cuadernos de Cultura* publica una reseña firmada con las iniciales F. F. en la que, además de cuestionar el volumen por la “heterogeneidad de los materiales que lo integran (un reportaje, una nota bibliográfica, artículos, etc.) y las diferencias de enfoque, temática, tiempo y circunstancias en que fueron escritos”, el autor señala que en el artículo de Lukács (se trata de una entrevista de 1963 realizada al filósofo en Checoslovaquia, titulada “Realismo: ¿experiencia socialista o naturalismo burocrático?”) “se habla un poco del tema y mucho de política en una terminología (ignoramos si del traductor) demasiado comprometida en su uso antisocialista” (F. F., 1970: 123).

Las tres páginas que *Cuadernos de Cultura* dedica a informar a sus seguidores de la muerte de Lukács, con todo, no consiguen corregir la desconfianza, cuando no la completa indiferencia, que el comunismo argentino manifestó sobre la obra de Lukács en su principal revista político-cultural.

### **III. Condicionantes filosóficos en la recepción de Lukács por el comunismo argentino**

La recepción de Lukács por parte de *Cuadernos de Cultura* se encuentra limitada por la adscripción del comunismo argentino a la concepción del marxismo elaborada por la ortodoxia soviética.

Varios son los rasgos distintivos del DIAMAT. En primer lugar, una oposición, sumamente simplificada, entre materialismo e idealismo, cuya principal consecuencia es que cualquier intento de recuperar la figura de Hegel y de señalar elementos de



continuidad entre su obra y la de Marx, aunque más no sea para enfatizar el carácter dialéctico del marxismo, aparece como sospechosa de idealismo.

En segundo lugar, y a los efectos de evaluar el aspecto que nos interesa, debe recordarse que el DIAMAT soviético se caracteriza por defender una concepción del reflejo cognoscitivo como copia fotográfica de la realidad. De esta gnoseología, cuyas raíces se hunden en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, se desprende una disciplina de carácter científico para el estudio de la sociedad, el materialismo histórico, signado por el mecanicismo en el estudio de las relaciones entre la estructura económica de la sociedad y su superestructura ideológica y por el fatalismo. Tales aspectos, fuertemente cuestionados en la obra de Lukács tanto en su periodo juvenil como en su producción de madurez, constituyeron verdaderos impedimentos para la inclusión de su obra en el canon de la literatura comunista argentina. No es extraño, como veremos a continuación, que la recepción de Lukács haya tenido como protagonistas al grupo de intelectuales disidentes del comunismo argentino conocido como grupo de *Pasado y Presente*.

## Capítulo 4 - Recepción de Lukács en *Pasado y Presente*

### I. Acerca del grupo de *Pasado y Presente*

#### 1. *Pasado y Presente* como objeto de estudio

Bajo el nombre “Pasado y Presente” se esconde un objeto de estudio más o menos escurridizo. En efecto, *Pasado y Presente* puede hacer referencia al nombre de la revista editada en Córdoba y Buenos Aires durante las décadas del sesenta y setenta; también, a la editorial responsable de la publicación de los *Cuadernos de Pasado y Presente*; por último, se conoce como grupo de *Pasado y Presente* al núcleo responsable tanto de la revista como de la editorial (cf. Burgos, 2004: 20-24).

El nombre *Pasado y Presente* se asocia de manera inmediata a uno de los intelectuales que impulsó el proyecto: José María Aricó. Militante de la juventud comunista de la provincia de Córdoba, Aricó conoce, en el marco de sus actividades partidarias en la universidad, a tres jóvenes que habrían de conformar el grupo inicial que impulsó la revista: Oscar del Barco, Samuel Kieczkovsky y Héctor Schmucler. A inicios de la década del sesenta, traba una relación por correspondencia con Juan Carlos Portantiero, quien residía en Buenos Aires y se unirá al proyecto. De ese intercambio epistolar surge el nombre de la publicación: *Pasado y Presente* (cf. Aricó, 1992: 5).

Aunque no formó parte del grupo cordobés –de hecho, como analizamos en el capítulo anterior, se alineó con la ortodoxia que aprobó su expulsión del PC–, la historia del grupo de *Pasado y Presente* no se comprende sin la figura de Héctor Pablo Agosti. Fue bajo el ala intelectual del primer lector comunista de Gramsci en Argentina que se formaron los “jóvenes gramscianos”<sup>45</sup> responsables de *Pasado y Presente*.

---

<sup>45</sup> Recientemente, la lectura primaria sobre *Pasado y Presente* que realizara Aricó en *La cola del diablo* y reafirmara Terán en *Nuestros años sesenta* ha sido cuestionada por Omar Acha. En el breve escrito “Releer *Pasado y Presente*: ¿por qué, desde dónde y para qué?”, Acha sostiene que la autointerpretación, por parte de Aricó, del grupo de intelectuales que impulsaron la revista *Pasado y Presente* en términos de “gramscianos argentinos” merece ser problematizada y repensada. Del artículo, que pone en tensión aspectos que escapan a la indagación de nuestra investigación, destacamos la reflexión que desarrolla en torno a la importancia que el gramscismo adquirió para el grupo. Para Acha, más que una opción teórica y militante delimitada en el conjunto de las opciones revolucionarias de la década del sesenta, el nombre de Gramsci opera como

En el recuerdo de José Aricó,

[a] través de su labor [de Agosti] como director de *Cuadernos de Cultura* [...], en su condición de consejero de algunas editoriales de izquierda vinculadas a la organización partidaria, o como animador de una de las más interesantes experiencias periodísticas encaradas por los comunistas [se refiere al semanario *Nuestra palabra*] [...], Agosti abrió una ventana a la cultura italiana (Aricó, 2005: 65).

Esta apertura propiciada por el Secretario de Cultura del PC es la que pone en contacto a sus jóvenes discípulos con la obra de Gramsci en la década del cincuenta.<sup>46</sup>

La permanencia en el Partido de los jóvenes gramscianos habría de durar muy poco. En 1963, a raíz de una polémica que Del Barco inicia en las páginas de *Cuadernos de Cultura* en 1962, se produce la separación. Como veremos a continuación, las características y argumentos utilizados en el debate, que tenía como tema el problema de la objetividad, serán importantes en relación con la recepción de Lukács.

## 2. El debate sobre la objetividad y ruptura con el PCA

---

“significante que habilita una identidad flexible y apta para coexistir con otros nombres, con otros significantes” (Acha, 2014: 241). En función de las derivas del grupo, signado, entre otras cosas, por su opción por el guerrillerismo del EGP o por su recepción celebratoria del althusserianismo –tradición que, en varios aspectos, se opone a la concepción del marxista italiano–, podría ser reevaluado el calificativo de “gramscianos” con el que, desde la lectura fundante de Aricó, es conocido el grupo.

<sup>46</sup> La importancia de la recepción de Gramsci en la de Lukács, si bien es indirecta, reside fundamentalmente en la similitud en su modo de entender el marxismo.

Aunque se puede afirmar que no ha habido relación directa entre Gramsci y Lukács – el marxista italiano no tuvo ocasión de conocer su obra, mientras que Lukács recién tendrá contacto con los textos de Gramsci después de la Segunda Guerra Mundial –, la afinidad entre ambas concepciones del marxismo es notoria en lo que hace, por ejemplo, a la lucha contra el mecanicismo.

En *El marxismo olvidado* (R. Luxemburg, G. Lukács) (1978), Michael Löwy afirma que una de las razones de tal similitud radica en que ambos, en su tránsito al marxismo, atraviesan una etapa marcada por elementos de un hegelianismo antipositivista y un voluntarismo romántico-ético (cf. Löwy, 1978: 17). Entre los aspectos que asemejan los *Quaderni* a *Historia y conciencia de clase* se destacan, según Löwy, la importancia de la relación Hegel-Marx, el humanismo historicista, la dialéctica sujeto-objeto, la relevancia del factor subjetivo en la revolución –entendido ya como conciencia de clase o como hegemonía ideológica– y el rechazo del materialismo metafísico y economicista (cf. *ibíd.*: 22).

La discusión que concluirá con la expulsión del grupo de *Pasado y Presente* del Partido Comunista tiene su origen en la publicación del artículo “Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la ‘objetividad’”, escrito por Oscar del Barco, en el número 59 de *Cuadernos de Cultura*, en septiembre de 1962. Pese a que el trabajo apareció acompañado por una nota que señalaba que los conceptos del ensayo habían despertado discusiones en la redacción de *Cuadernos de Cultura* y que, por ese motivo, se había encargado la elaboración de una respuesta a la Comisión de Estudios Filosóficos del PC, conviene señalar, tal como lo hace Aricó, que el solo hecho de la publicación del artículo de Del Barco indicaba, al menos en las intenciones, un nuevo espíritu en el Partido (cf. Aricó, 2005b: 209-2010). Una apertura de estas características, más proclive al debate, hubiera sido impensable en la década del cuarenta, dominada por el zhdanovismo.

En su ensayo, Del Barco recupera los argumentos utilizados por Gramsci en su crítica a *El materialismo histórico. Manual de sociología marxista*,<sup>47</sup> de Nikolái Bujarin, para cuestionar al denominado “materialismo metafísico” y su planteo de la existencia de una objetividad independiente del hombre.<sup>48</sup> Pese a apelar a una autoridad como la de Gramsci, quien ya gozaba de reconocimiento entre los comunistas argentinos –la edición que utiliza Del Barco, de hecho, había sido publicada por la

---

<sup>47</sup> El *Manual* de Bujarin fue escrito en 1921. Sin embargo, sus primeras repercusiones tienen lugar a partir de 1922, que es cuando aparece la primera traducción al alemán. En un primer momento, la obra cosechó ciertas adhesiones, motivadas fundamentalmente porque en su análisis se privilegiaron aspectos políticos y no teóricos. En palabras de Aldo Zanardo, lo que importaba en el contexto de la época, donde la lucha imponía la movilización permanente de grandes masas, era “no tanto la coherencia y riqueza interna de una posición ideal, cuanto el hecho de ser instrumento de esa movilización, de expresar del modo más simple la ruptura con la Segunda Internacional, reconduciéndose a la posición original, específica, exclusiva, del proletariado en la historia” (Zanardo, 1974: 9-10).

La impugnación del manual por parte de Gramsci tiene lugar en “Notas críticas sobre una tentativa de ‘Ensayo popular de sociología’” (cf. Gramsci, 1971, pp. 125-179). A esta crítica se sumarán la de Béla Fogarasi –discípulo de Lukács– y la del mismo Lukács (cf. *infra*).

<sup>48</sup> Debe recordarse que la recuperación de la crítica gramsciana al materialismo vulgar ya había sido planteada por Agosti: en el prólogo de 1958 a *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, al referirse a “la agudeza crítica con que [Gramsci] examina los trabajos de Bujarin”, Agosti destaca su “lucha por rescatar la autenticidad creadora del marxismo, liberándolo de las impregnaciones positivistas, por un lado, así como del ciego determinismo económico” (Agosti, 1986: 7-8).

editorial Lautaro, uno de los sellos del PC—, la dirigencia del Partido no tardó en advertir la oposición de la concepción de Gramsci —y de Del Barco— a algunos de los pilares teóricos defendidos por la ortodoxia, tales como las concepciones filosóficas del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y la denominada “teoría del reflejo” cognoscitivo.

Según recuerda Aricó, lo que estaba en juego en el debate “[n]o era una preocupación estrictamente gnoseológica [...] sino la posibilidad de llevar adelante una crítica sobre muchas cosas, pero en lo fundamental sobre una política, sobre una forma de concebirla y un modo de practicarla” (*ibíd.*: 210). Por la pronta y categórica respuesta que tuvo el artículo, puede verse que en las filas del PCA no pasó desapercibido el riesgo implicado en la discusión.

El encargado de responder fue Raúl Olivieri, quien en su artículo “El materialismo dialéctico y la objetividad”, luego de realizar una crítica a Gramsci por considerar que su concepción gnoseológica se encuentra entre los aspectos de su obra que “más se apartan de la filosofía marxista-leninista” (Olivieri, 1962: 30), finaliza su ensayo sosteniendo que “[e]l trabajo de Del Barco da pie para extraer conclusiones que significan la negación misma del materialismo dialéctico al incursionar por el campo del idealismo subjetivo o por lo menos aproximándose a él considerablemente” (*ibíd.*: 39).

El artículo de Olivieri motiva una réplica de Del Barco, titulada “Respuesta a una crítica dogmática”, y su respectiva contrarréplica a cargo de Raúl Oliva y Raúl Sierra —Raúl Olivieri y Raúl Sciarreta, según la sospecha de Aricó (cf. Aricó, 2005b: 214)—.

La conclusión de Oliva y Sierra se ajusta a las características que los “debates” asumían en los aparatos de propaganda y difusión comunistas: Del Barco debe realizar una “autocrítica militante” en tanto ha tomado sus argumentos de autores como Sartre y Merleau-Ponty, quienes sostienen posiciones “reconocidamente revisionistas” (cf. Oliva, Sierra, 1963: 59). El pedido resultó una formalidad que no impediría la expulsión de Del Barco y de quienes sostenían su posición. En medio de ese clima, aparece en Córdoba el primer número de la revista *Pasado y Presente*.

\*

La discusión teórica llevada adelante por Del Barco en *Cuadernos de Cultura* forma parte del gran proceso de cuestionamiento e impugnación sufrido por la

izquierda tradicional, conformada por los partidos Socialista y Comunista, durante la década del sesenta. La importancia de la lectura de Gramsci en el proceso de erosión del dogmatismo soviético radica en que favoreció la apertura hacia un marxismo que pone el énfasis en la subjetividad en el marco de una concepción humanista, historicista y ligada a la noción de praxis (cf. Terán, 1991: 103-104), lo que contribuyó a un enriquecimiento del universo teórico de la izquierda argentina.<sup>49</sup>

De la polémica mantenida con el Partido Comunista, los futuros jóvenes *presentistas* extrajeron rápidamente la conclusión de que no había un espacio para ellos en las filas del comunismo “oficial”. Sin embargo, cabe recordar que, en un principio, la flamante revista *Pasado y Presente* no fue pensada como instrumento de ruptura con el Partido. Tal como lo señala el mismo Aricó, “la idea contaba con cierto aval del partido comunista de Córdoba (que imaginaba a la revista como un órgano de frente) y el dinero para sacar los dos primeros números vino de aportistas del partido” (Aricó, 1992: 5). De cualquier manera, la expulsión de los jóvenes gramscianos del Partido Comunista ofició, en los hechos, como un acicate para el surgimiento de un nuevo espacio político-cultural de la izquierda argentina.

## **II. *Pasado y Presente* y la difusión del marxismo en Latinoamérica**

### **1. La revista y el proyecto editorial**

La empresa de renovación cultural llevada a cabo por el *grupo de Pasado y Presente*, que incluye tanto la revista como la editorial, se encuentra entre los más destacados proyectos de vinculación entre política, ideología y cultura, de la década del sesenta. Existe un consenso general en considerar al emprendimiento como un espacio heterogéneo y de innovación en términos teóricos. Silvia Sigal sostiene que “*Pasado y Presente* constituyó, en 1963, si no el único, un laboratorio privilegiado del *aggiornamento* de los intelectuales marxistas” (Sigal, 1991: 199); Terán, por su parte, habla del grupo inicial que impulsó la revista como “protagonistas de una ‘reforma’ estricta dentro de su ámbito doctrinario puesto que acceden a los textos originales sin

---

<sup>49</sup> Sobre el debate, Aricó remarca que “[m]ientras los ortodoxos citaban a Lenin o a soviéticos como Rubinstein, Oscar del Barco citaba a Guzzo, Luporini, Geymonat, Banfi, Papi, además de Sartre, Merleau-Ponty y el Lukács de *Historia y conciencia de clase*” (Aricó, 2005b: 217).

aceptar las versiones talmúdicas de la Academia de Ciencias de la URSS, y devienen así los representantes de la modernidad dentro del marxismo” (Terán, 1991: 176-177); más recientemente, Néstor Kohan sostiene sobre el grupo que, “[f]rente a la cristalización dogmática y sectaria y los peores prejuicios antiintelectualistas, promovieron la libertad de discusión y una aproximación abierta al marxismo heterodoxo, permitiendo que éste dialogara con lo más avanzado de la cultura de la época” (Kohan, 2005).

Editada en la ciudad de Córdoba, la revista alcanzará la cifra de nueve publicaciones entre abril de 1963 y septiembre de 1965. El grupo inicial que impulsó la revista se repartía en dos ciudades: en Buenos Aires, Juan Carlos Portantiero; en Córdoba, Oscar del Barco, José Aricó, Héctor Schmucler y Samuel Kieczkovsky.

En su primera época, Oscar del Barco, junto con Aníbal Arcondo, aparecen como directores de la publicación. En el consejo de redacción se suceden, entre otros, Oscar del Barco, José María Aricó, Samuel Kieczkovsky, Juan Carlos Torre, Héctor Schmucler, Aníbal Arcondo, César Guinazú, Carlos Assadourian y Francisco Delich.

Entre junio y septiembre de 1973, la revista volverá a aparecer en una “nueva serie” de tres números en dos volúmenes. Durante el breve periodo, el editor será Aricó.

En paralelo a este proyecto, el grupo responsable de su edición comenzará a publicar, en marzo de 1968, los *Cuadernos de Pasado y Presente*, emprendimiento editorial que llegará a las noventa y ocho publicaciones y que se constituye en el más importante intento de renovación cultural e ideológica del marxismo argentino y latinoamericano. Entre los autores publicados tanto en la revista como en los *Cuadernos* se cuentan, entre otros, Della Volpe, Korsch, Cerroni, Luporini, Mandel, Althusser, Lukács, Poulantzas, Lévi-Strauss, Sartre y Gramsci, junto con clásicos del marxismo como Rosa Luxemburg, Trotsky, Lenin, Kautsky, Pannekoek, Mehring, Mao, Stalin, Bujarin, Engels y el mismo Marx, por referir los más notorios.

Los *Cuadernos* se editaron en Córdoba, Buenos Aires, México y España, dependiendo de los vaivenes de la situación política. En algunos casos, como el primero de los *Cuadernos*, la *Introducción general a la economía política (1857)*, de Marx, se llegó a realizar más de una veintena de ediciones, entre marzo de 1968 y septiembre de 1996, con tiradas que iban desde los mil a los cinco mil e incluso seis mil ejemplares. De un éxito similar gozaron títulos como *La filosofía como arma de*

*la revolución*, de Louis Althusser, y *Formaciones económicas precapitalistas*, de Marx y Hobsbawm. Otros títulos como *Introducción a la economía política*, de Rosa Luxemburg; *Modos de producción en América Latina*, que incluye varios autores entre los que se encuentran Horacio Cíaardini y Ernesto Laclau; *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, de Alain Badiou y Louis Althusser; o *Imperialismo y comercio internacional: el intercambio desigual*, que contiene estudios de Samir Amin y Charles Bettelheim, fueron editados alrededor de una decena de veces, una cifra sorprendente para un proyecto editorial de la izquierda.

Si bien, en el caso de algunas obras, se trata de traducciones que no toman como fuente la versión en su idioma original –tal es el caso de libros cuyas primeras ediciones fueron hechas en ruso, pero también en algunos casos de fuentes en alemán–, se destaca la profusa labor de traducción encarada por el grupo. Un número importante de textos publicados en Francia e Italia consiguen salir a la venta en español el mismo año de su aparición en su idioma original. Con todas las imperfecciones propias del trabajo contrarreloj en las traducciones, es de destacarse la apuesta del grupo por la renovación y la actualización permanente en el campo del marxismo.

## **2. Bibliografía de Lukács y referida a su obra publicada por el grupo de *Pasado y Presente***

A continuación, presentamos un listado de los textos de Lukács y referentes a la obra del filósofo publicados por el grupo:

### **A. Revista:**

1. *Pasado y Presente* n° 4, enero-marzo de 1964:

a. “¿Qué es el marxismo ortodoxo”?

### **B. Cuadernos de Pasado y Presente:**

1. *Teoría marxista del partido político*/2 (n° 12), agosto de 1969.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Se publican dos ediciones: la primera en 1970 y la segunda en 1979.



**I. Obras de Lukács:**

- a. “Observaciones metodológicas sobre el problema de organización” (1922);
- b. “Legalidad e ilegalidad” (1920).

**2. *El joven Lukács* (nº 16), septiembre de 1970.<sup>51</sup>**

**I. Obras de Lukács:**

- a. “Prólogo a la primera edición de *Historia y conciencia de clase*” (1922);
- b. “El cambio de función del materialismo histórico” (1919);
- c. “Mi camino hacia Marx” (1933).

**II. Obras de otros autores:**

- a. “Notas sobre *Historia y conciencia de clase*”, de Giovanni Piana;
- b. “Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács”, de Marco Macció;
- c. “La ‘teoría de la ofensiva’ en *Historia y conciencia de clase*”, de Giairo Daghini.

**3. *Revolución socialista y antiparlamentarismo* (nº41), agosto de 1973.<sup>52</sup>**

**I. Obras de Lukács:**

- a. “Prólogo a la primera edición italiana de *Historia y conciencia de clase* [fragmento]” (1967);
- b. “El problema de la organización de los intelectuales” (1920);
- c. “La última superación del marxismo” (1920);
- d. “Sobre la cuestión del parlamentarismo” (1920);
- e. “Cuestiones organizativas de la III Internacional” (1920);
- f. “La misión moral del partido comunista” (1920);
- g. “Bloqueo capitalista, ‘boicot’ proletario” (1920);
- h. “Oportunismo y putschismo” (1920);
- i. “La crisis del sindicalismo en Italia” (1920);
- j. “Kassel y Halle” (1920);

---

<sup>51</sup> Se publica un total de nueve ediciones entre agosto de 1969 y febrero de 1986.

<sup>52</sup> Se publican dos ediciones: la primera en 1973 y la segunda en 1978.

- k. “Vieja y nueva *Kultur*” (1920);
- l. “El Congreso del Partido Comunista Alemán” (1920);
- m. “Nacionalbolchevismo ucraniano” (1921);
- n. “Ante el Tercer Congreso” (1921);
- o. “Tecnología y relaciones sociales” (1925);
- p. Entrevista a Lukács realizada por András Kovács (1969);

**II. Textos de otros autores:**

- a. “Introducción al trabajo de Lukács sobre Bujarin”, de Ben Brewster;
- b. “El gran intelectual frente al proceso histórico”, de Cesare Luporini;
- c. “Kommunismus”, reseña de Lenin a propósito de “Sobre la cuestión del parlamentarismo”.

Cada uno de los *Cuadernos* contiene en sus primeras páginas una breve presentación de los textos, titulada “Advertencia”, a cargo del editor.<sup>53</sup>

Tal como puede observarse, con apenas algunas excepciones, el *grupo de Pasado y Presente* se ha ocupado exclusivamente de la difusión de aquellas obras que pertenecen al periodo marxista temprano del filósofo. El mayor volumen de páginas publicadas corresponde específicamente a *Historia y conciencia de clase* o a bibliografía sobre la obra.<sup>54</sup>

Como hemos mencionado, la lectura de *Historia y conciencia de clase* realizada por Merleau-Ponty en Francia constituye una de las principales razones de la ascendencia que el joven Lukács alcanzó entre los intelectuales marxistas argentinos, no solo por el prestigio del que, junto a Sartre, gozaba el intelectual francés, sino también por el hecho de que la operación realizada en *Las aventuras de la dialéctica* poseía todo el atractivo de la recuperación de un libro “maldito”: la “ortodoxia” marxista –e incluso el mismo Lukács– se habían pronunciado contra la obra que, según

---

<sup>53</sup> De acuerdo con Horacio Crespo, tras la firma colectiva de varias de las “Advertencias” en los *Cuadernos* puede identificarse la autoría de Aricó (cf. Crespo, 2009).

<sup>54</sup> Los ensayos de *Historia y conciencia de clase* publicados son: “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, “El cambio de función del materialismo histórico”, “Legalidad e ilegalidad” y “Observaciones metodológicas sobre el problema de la organización”. Cabe señalar que, entre los ensayos que no fueron publicados por el grupo, se encuentra uno de los más importantes de la obra de Lukács: “La cosificación y la conciencia del proletariado”.

Merleau-Ponty, había dado origen a una tradición de la que el *grupo de Pasado y Presente* habría de publicar a varios autores: el marxismo occidental.<sup>55</sup>

### III. *Historia y conciencia de clase en Pasado y Presente*

Hasta 1969, año en el que Grijalbo publica, con autorización y prólogo de Lukács, *Historia y conciencia de clase*, no existía en español edición oficial de la obra. Los únicos ensayos del libro a los que tenía acceso el público en nuestro medio fueron los publicados en las ediciones del *grupo de Pasado y Presente*.

La recepción de la obra no se produjo de manera sistemática, ordenada ni en su totalidad: solo cinco de los ocho ensayos que conforman *Historia y conciencia de clase*, sumados a los prólogos de Lukács de 1922 y 1967 fueron editados por los intelectuales cordobeses.

En el presente apartado, nos proponemos reconstruir el pensamiento del joven Lukács que delinean los ensayos publicados tanto en la revista como en tres de los *Cuadernos*.

#### 1. “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”: entre la heterodoxia y el método

---

<sup>55</sup> El término marxismo occidental, acuñado por primera vez por Merleau-Ponty y estudiado por Perry Anderson en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976), hace referencia a una tradición intelectual que incluye a autores de épocas y orígenes distintos, entre quienes se incluye a Lukács, Gramsci, Korsch, Della Volpe, Lefebvre, Sartre, Goldmann, Althusser y los intelectuales de la Escuela de Frankfurt – Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse –, entre otros. Para Anderson, el marxismo occidental habría seguido un camino de desarrollo inverso al de Marx: mientras que el autor de *El capital* avanzó desde la filosofía a la política, y de allí a la economía, los autores de la tradición estudiada se caracterizarían por un progresivo abandono del estudio de las estructuras económicas y un desplazamiento del centro de interés hacia la filosofía (cf. Anderson, 1987: 64). Por otra parte, y a diferencia de la generación marxista anterior, los marxistas occidentales serían en su mayoría académicos o profesionales (cf. *ibíd.*: 68). Este aspecto impactaría en su lenguaje, que resultaría cada vez más especializado y por momentos inaccesible (cf. *ibíd.*: 69).

La heterogeneidad de autores sobre los que cae el calificativo de marxistas occidentales, sumada a las notables diferencias que es posible encontrar entre sus enfoques, vuelve poco precisa la categoría, o insolvente en su pretensión abarcadora. De cualquier manera, hemos decidido conservarla para hacer referencia al conjunto de autores que, aun hablando desde el marxismo o utilizando sus categorías, no pretendieron o no consiguieron alinearse con la ortodoxia dominante.

Tal como señalamos, en el número 4 de la revista *Pasado y Presente*, publicada con fecha de enero/marzo de 1964, aparece una versión del ensayo inaugural de *Historia y conciencia de clase*. Nos referimos a “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”<sup>56</sup>. El texto que Lukács incluye en su obra de 1923 constituye una versión ampliada y modificada del ensayo que, con el mismo nombre, escribe en mayo de 1919 y publica en *Táctica y ética*.

La traducción que aparece en la revista –primera versión directa del alemán en nuestra lengua– fue realizada por Carlos Guerrero y cedida a los responsables de *Pasado y Presente* por los redactores de la revista *Cuestiones de filosofía*.

El ensayo va precedido de una breve semblanza de Lukács que recorre los principales momentos de la vida política del filósofo, desde su intervención, en 1919, como Comisario de Cultura en la efímera Hungría de Béla Kun, hasta su participación en el gobierno de Imre Nagy.<sup>57</sup>

Más que una presentación del ensayo, la introducción de Aricó constituye una declaración de principios frente a *Historia y conciencia de clase*, obra cuyo carácter controversial destaca. En un pasaje que nos permitimos citar en su totalidad, Aricó escribe:

[L]a opinión del autor [se refiere a Lukács] no cierra la historia del libro que fue la piedra del escándalo de la mal llamada *ortodoxia* marxista (*mal llamada* pues sus portavoces son mecanicistas y materialistas antes que marxistas). Tres ejemplos vienen a cuento: Aldo Zanardo en *Studi gramsciani* sostiene que fue Lukács y su grupo (Korsch, Fogarasi, Revai y algunos otros) quien “pensó filosóficamente, con mayor originalidad (teniendo valor transitorio o permanente sus conclusiones) el marxismo, la experiencia soviética, la experiencia comunista europea”; J. Gabel en su libro *La fausse conscience* (ed.

---

<sup>56</sup> La traducción de Manuel Sacristán para Grijalbo quitará el artículo del título del ensayo, que aparecerá publicado como “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, respetando así el original alemán (*Was ist orthodoxer Marxismus?*).

<sup>57</sup> Lukács llega a formar parte del gobierno de Nagy como Ministro de Cultura. Con la entrada del Ejército Rojo en Budapest, el filósofo se refugia en la embajada de Yugoslavia y, finalmente, es deportado a Rumania junto con Nagy, quien será enjuiciado y ejecutado en 1958 a la edad de 62 años. Aricó destaca que, de regreso a Hungría, Lukács “discute su ‘revisionismo’ en el Instituto Húngaro de Filosofía” y, posteriormente, escribe “un postfacio en la revista *Nuovi Argomenti* en el cual desarrolla su crítica al stalinismo”; la misma será profundizada en una carta que el filósofo húngaro envía a Alberto Carocci en 1962 (cf. ¿Aricó? 1964: 266). Este aspecto resulta relevante en lo que hace a la presentación del pensamiento tardío del filósofo como contrapuesto al dogmatismo de Stalin, distinción no siempre hecha por la crítica que se ocupó de la obra de Lukács.

de Minuit) desarrolla sus tesis fundamentalmente teniendo en cuenta el trabajo de Lukács sobre la reificación; por su parte Lucien Goldmann señala que el concepto de *estructura dinámica significativa*, así como los conceptos de *conciencia posible* y de *posibilidad objetiva* son “su aporte más importante para la constitución de las ciencias humanas en disciplinas científicas positivas” [...], son los conceptos por medio de los cuales “las ciencias humanas adquieren por fin el estatus de disciplinas positivas y operatorias”, de allí que el libro tenga “una importancia capital por todo lo que ha aportado al pensamiento filosófico y en especial a la metodología de las ciencias humanas” (ver *Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács*, en *Temps Modernes*, N° 195, 1962) (¿Aricó?, 1964: 266).<sup>58</sup>

Además de los aspectos teóricos que destaca en *Historia y conciencia de clase*, la presentación sugiere que *la recepción de la obra de Lukács se produjo, fundamentalmente, mediada por la recepción primaria en Francia e Italia*. De sus respectivas versiones italianas o francesas fueron tomados los textos de Lukács, así como la bibliografía publicada sobre su obra. Este aspecto, además de responder a cuestiones de carácter idiomático, obedece a la afinidad que el grupo había encontrado entre su interés por desarrollar un marxismo abierto y heterogéneo –frente al monolitismo de la ortodoxia comunista– y las problemáticas abordadas por autores del denominado marxismo occidental.<sup>59</sup>

La presentación concluye reivindicando específicamente los aspectos polémicos de la obra:

el libro “maldito” del marxismo, como lo llamara K. Axelos, es aún un libro vivo al que no pudieron hundir en el olvido los anatemas que le lanzaron Bujarin y Zinoviev en el V Congreso de la Internacional (1924), ni las sucesivas autocríticas del autor, ni todos los ataques de la burocracia del PCH justamente escandalizada de un libro que niega parcialmente la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza (*ibíd.*: 267).

---

<sup>58</sup> En este como en otros fragmentos citados de las publicaciones del *grupo de Pasado y Presente*, nos vimos obligados a corregir no pocos errores tipográficos de la edición, propios de la premura con que, como mencionamos más arriba a propósito de las traducciones, fueron publicados las obras.

<sup>59</sup> De entre todos los marxistas occidentales publicados en la revista y los *Cuadernos*, los ausentes más llamativos son los miembros de la Escuela de Frankfurt. El hecho se debe, en parte, a que la obra de los frankfurtianos venía siendo publicada por Editorial Sur. Por otra parte, será recién en la década del ochenta que Aricó encara una lectura más o menos profunda de la obra de Walter Benjamin. Sobre esta cuestión puede consultarse “Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad”, de Ricardo Forster (2008) y “Constelación austral. Walter Benjamin en la Argentina”, de Luis Ignacio García (2010).

En la decisión por parte del *grupo de Pasado y Presente* de publicar el ensayo seminal de Lukács pueden leerse varias cuestiones.

Por un lado, y en un sentido general, la difusión de textos del periodo marxista temprano de Lukács que va de 1919 a 1923 profundiza la ruptura que el grupo había iniciado tras la polémica desatada en *Cuadernos de Cultura*.

En efecto, lejos de avanzar en la “necesaria autocrítica militante” que le reclamaran Olivieri y Sciarreta a Del Barco por adoptar argumentos de filósofos “revisionistas”, la selección de autores publicados por la revista *Pasado y Presente* desafía las posiciones “oficiales” del PCA y el marxismo soviético. Además, en sus páginas se anuncia la pronta edición, en lo que luego serían los *Cuadernos de Pasado y Presente*, de algunos de los autores cuestionados, como Sartre, Merleau-Ponty, Della Volpe, Cerroni, Luporini, entre otros. En este sentido, y pese a las consecuencias que en aquel momento tenía ser un “renegado” del PCA<sup>60</sup>, el núcleo responsable de la revista se embarca en la más importante empresa editorial argentina dedicada a la renovación del aparato teórico del marxismo.

Por otro lado, la publicación de “¿Qué es marxismo ortodoxo?” resulta una verdadera declaración de principios respecto del modo en que el grupo entenderá el hecho de *ser marxista*.

En uno de sus últimos artículos, Aricó escribió que, por aquellos años, en el grupo “más que todo había un clima de heterodoxia, una conciencia pluralista alimentada de la certeza de que una cultura de izquierda sólo podía realizarse a través del debate, de la discusión y de la libre circulación de las ideas” (Aricó, citado en Burgos, 2004: 83). Esta heterodoxia de la que habla Aricó puede apreciarse en el enorme y variado catálogo de autores que publicó la editorial a lo largo de los años. La valoración positiva de ese modo de entender el marxismo en una época en que para la “ortodoxa” organización de la que ellos provenían era sinónimo de revisionismo,

---

<sup>60</sup> Respecto de la relación entre los militantes y el Partido, Burgos señala que la expulsión de las filas del comunismo traía para los implicados

una serie de efectos sociales desmoralizantes, como no ser más saludado en la calle por los viejos amigos, no ser recibido en ciertos ambientes, etc. Dicho de otra manera: la imagen pública de los disidentes era afectada hasta el punto de una verdadera ‘muerte civil’, por lo menos en los ambientes donde la influencia de los comunistas funcionaba (Burgos, 2004: 78).

encontraba en el ensayo de Lukács el mismo aliento que habían hallado los intelectuales del llamado “marxismo occidental”, a saber, que “[m]arxismo ortodoxo no significa [...] una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, en una u otra tesis, ni tampoco la exégesis de un libro ‘sagrado’. Antes bien, la ortodoxia en materia de marxismo se refiere exclusivamente al *método*.” (Lukács, 1964: 267; Lukács, 1969b: 2)<sup>61</sup>. Era posible, entonces, ser marxista sin apegarse al canon sacro postulado por las organizaciones del comunismo alineadas con las posiciones soviéticas. Más que posible, parecía necesario para el grupo liderado por Aricó ser marxista y crítico, marxista y “hereje”, marxista y heterodoxo, como queda constancia en la serie de autores que abordan sus publicaciones. En este sentido –el del joven Lukács–, podían, pese a todo, considerarse *ortodoxos*.

La afinidad entre la concepción del marxismo del Lukács de *Historia y conciencia de clase* y la del grupo de *Pasado y Presente* queda expresa en las reflexiones de Aricó, quien en *La cola del diablo*, sobre su vínculo con la teoría marxista, afirma, casi parafraseando el pasaje citado de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”:

[C]uestionábamos el llamado “marxismo-leninismo” como patrimonio teórico y político fundante de una cultura de transformación. Lenin era, para nosotros, la *demostración práctica de la vitalidad de un método y no una suma de principios abstractos e inmutables*; su filosofía no debía buscarse allí donde se creía poder encontrarla sino en su acción práctica y en las reflexiones vinculadas a ésta. No en *Materialismo y empiriocriticismo*, sino en las *Tesis de Abril* (Aricó, 2005: 89-90; destacado nuestro).

\*

¿Qué era, en síntesis, el marxismo ortodoxo para Lukács? El trabajo publicado en la revista anticipa, en forma resumida, varios de los aspectos que serán tratados en el resto de los ensayos que conforman *Historia y conciencia de clase*. Entre las cuestiones más novedosas del enfoque de Lukács se destaca su intento por recuperar

---

<sup>61</sup> Dado que el nuestro es un estudio de recepción ideas y que, por lo tanto, importa en particular el modo en que tradujeron, leyeron y difundieron una obra, hemos decidido citar a Lukács de las versiones puestas en circulación en las ediciones publicadas por el grupo de *Pasado y Presente*, independientemente de la fidelidad o no de la traducción. De cualquier modo, y en los casos en que se dispone de versiones al español más adecuadas, consignamos las dos referencias bibliográficas.

las raíces hegelianas del marxismo, específicamente en lo que refiere a la cuestión dialéctica.

De acuerdo con Lukács, la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria en la medida en que la relación sujeto-objeto es situada en el centro del proceso histórico. No hacerlo –como, señala Lukács, ocurre en la obra de Engels– vuelve contemplativo al método (Lukács, 1964: 268; Lukács, 1969b: 4). Con la aparición del proletariado en la historia, se vuelve posible la unidad de la teoría y la práctica por el modo específico que asume la relación entre la conciencia y la realidad:

Cuando la toma de conciencia representa el paso decisivo que el proceso histórico debe dar en dirección hacia su propio fin (fin que, si bien resulta de la voluntad de los hombres no depende de la arbitrariedad humana ni es una invención del espíritu humano); cuando la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente este paso; cuando se da una situación histórica en la que el conocimiento exacto de la sociedad se convierte, para una clase, en la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; cuando, para esta clase, el conocimiento de sí significa al mismo tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad; cuando para un tal conocimiento esta clase es, en consecuencia, a la vez sujeto y objeto del conocimiento y de ese modo la teoría interviene inmediata y adecuadamente en el proceso revolucionario de la sociedad: sólo entonces la unidad de teoría y praxis, condición previa de la función revolucionaria de la teoría, se hace posible. (Lukács, 1964: 268; Lukács, 1969b: 3)

En la concepción marxista temprana de Lukács se esconde, como el autor afirmará años después, una “tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza” (Lukács, 1969a: xvii). En varios pasajes del libro, Lukács afirma que solamente el conocimiento de la sociedad tiene importancia filosófica, mientras que la naturaleza es una categoría social. Este posicionamiento obstruye la posibilidad de elaborar una ontología marxista –proyecto que el filósofo llevará adelante en su etapa tardía– al tiempo que deforma el concepto de práctica.

Junto con la recuperación de la dialéctica hegeliana, en *Historia y conciencia de clase* Lukács retoma el concepto de totalidad como categoría indispensable para la comprensión de la realidad: frente a la apariencia fetichizada que asumen las formas económicas y la cosificación de las relaciones humanas, la dialéctica destaca la concreta unidad del todo como punto de partida para comprender que ese modo específico en que se manifiesta el capitalismo es mera apariencia (cf. Lukács, 1964: 270; Lukács, 1969b: 7).



## 2. El partido y la conciencia de clase

Después de la publicación de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, la editorial Pasado y Presente continúa con la difusión de los ensayos de *Historia y conciencia de clase*: en 1969 edita, en traducción de su versión francesa por parte de Aricó, “Observaciones metodológicas sobre el problema de organización” y “Legalidad e ilegalidad”.

La publicación de estos ensayos se da en el marco de la aparición de tres *Cuadernos* titulados *Teoría marxista del partido político*. Las primeras ediciones de los volúmenes 1, 2 y 3 aparecen en mayo de 1969, agosto de 1969 y marzo de 1973, respectivamente.

La selección de escritos es una muestra de la vocación heterodoxa del grupo en materia teórica: para intervenir en una discusión por demás agitada en las décadas del sesenta y del setenta, los editores de los cuadernos publican a autores como Umberto Cerroni, Rosa Luxemburg, Lenin y Jean-Paul Sartre, por mencionar a los más conocidos entre el conjunto de marxistas que integran los volúmenes.

El *Cuaderno* donde aparecen los ensayos de Lukács es el segundo y lleva por subtítulo “Problemas de organización”. En palabras del editor, “los trabajos de Lukács constituyen textos clásicos de una excepcional importancia teórica y política” (¿Aricó?, 1972: 7), y se suman al corpus que tiene como eje el debate entre Rosa Luxemburg y Lenin sobre la concepción del partido revolucionario. El volumen contiene, junto con “Observaciones metodológicas sobre el problema de la organización” y “Legalidad e ilegalidad”, de Lukács, un trabajo de Daniel Bensaïd y Alain Nair sobre Lenin y Rosa Luxemburg, una crítica de Rosa Luxemburg a Lenin a propósito de la polémica entre centralismo y democracia en las filas comunistas, y la respuesta de Lenin a Rosa Luxemburg aparecida en *Un paso adelante, dos pasos atrás*.

\*

En “Observaciones metodológicas sobre el problema de la organización”, Lukács aborda la concepción leninista del partido comunista, al que entiende como “forma de mediación entre la teoría y la práctica” (Lukács, 1972a: 84; 1969f: 312).

En polémica contra concepciones que ceden al espontaneísmo —entre las que el filósofo sitúa, pese a las afinidades que mantiene con su pensamiento, la posición de

Rosa Luxemburg<sup>62</sup>–, Lukács señala que el comportamiento y reacción del proletariado frente a la crisis económica del capitalismo se encuentran *por detrás* de tal situación. Frente a esto, resultaría imprescindible que el partido comunista se constituya en vanguardia consciente de la lucha proletaria que prepara el salto hacia el reino de la libertad (cf. *ibíd.*: 102; *ibíd.*: 328).

El tipo de organización comunista pensado por Lukács implica una concepción del militante signada por rasgos de abnegación. Así, en referencia al reino de la libertad, Lukács aclara que ese concepto “*no significa* aquí libertad del individuo”, que “dentro de la sociedad burguesa actual no puede ser más que un privilegio corrompido y corruptor, puesto que se basa en la ausencia de solidaridad y en la falta de libertad de los otros”, sino que supone renunciar a la libertad individual (cf. *ibíd.*: 103; *ibíd.*: 329.).

El rigorismo moral del Lukács de *El alma y las formas* y el espíritu de autosacrificio presente en *Táctica y ética* reaparecen en el ensayo, moderadamente, bajo el concepto de *disciplina*: la determinación de avanzar hacia el reino de la libertad

implica una subordinación consciente a esta voluntad de conjunto que tiene por vocación reclamar realmente de la vida esta libertad real y que hoy emprende seriamente la tarea de dar los primeros pasos, difíciles, inciertos y titubeantes en esa dirección. Esta voluntad de conjunto consciente es el partido comunista (Lukács, 1972a: 103; Lukács, 1969f: 329).

La disciplina exigida al militante por el partido, concebido como instancia de *mediación concreta entre el hombre y la historia* (cf. *ibíd.*: 106; *ibíd.*: 332), requiere que, para evitar caer en desviaciones<sup>63</sup>, la subordinación completa de la personalidad

---

<sup>62</sup> La concepción sobre la organización es uno de los aspectos en que difieren las posiciones de Luxemburg y Lukács. La reducida importancia que la autora concede a las cuestiones organizativas del movimiento revolucionario son el correlato político de su teoría del derrumbe: en *La acumulación del capital* (1913), Luxemburg sostiene la tesis de que el capitalismo es un sistema condenado al colapso. Su confianza excesiva en la tendencia de las sociedades capitalistas a la decadencia da cuenta del predominio que en su concepción poseen las condiciones económicas objetivas, de las cuales la conciencia del proletariado sería un simple reflejo. En contraposición con esto, el voluntarismo y el predominio del elemento subjetivo en el marxismo temprano de Lukács se expresan, en términos políticos, como una apuesta a favor de la organización partidaria de la vanguardia revolucionaria.

<sup>63</sup> Para Lukács, la relación entre individuo y voluntad colectiva descrita en el ensayo no es privativa de una organización revolucionaria, sino que puede encontrarse también en formaciones sectarias utópicas.

a la organización se articule con la relación entre el partido y las masas (cf. *ibíd.*: 110; *ibíd.*: 335).<sup>64</sup> En este punto resulta fundamental su noción de conciencia de clase.<sup>65</sup>

Para que se produzca una relación justa entre el partido y las masas, sin caer ni en el fatalismo ni en el voluntarismo, Lukács señala:

[L]o que se pone en juego en la lucha del partido comunista es la conciencia de clase del proletariado. Su separación organizativa respecto de la clase, no significa, en este caso, que quisiera combatir *en lugar* de la clase, *por* los intereses de la clase (como lo hicieron, por ejemplo, los blanquistas). Si algunas veces lo hace, [...] [esto ocurre] para hacer avanzar y acelerar el proceso de evolución de la conciencia de clase (cf. *ibíd.*: 116; *ibíd.*: 340).

La concepción de partido esbozada por Lukács supone una dialéctica permanente entre la vanguardia y la masa. De lo que se trata no es introducir la

---

<sup>64</sup> Sobre la relación entre el individuo y el partido, interesa destacar su distancia respecto de la concepción estalinista. De acuerdo con Löwy, “la concepción lukácsiana de la organización presente en *Historia y conciencia de clase* implica la más radical y profunda crítica al tipo burocrático de partido” (cf. Löwy, 1979: 188). En efecto, para Lukács, lo que caracteriza a un partido de trabajadores burgués y reformista es la importancia del individuo (el líder) y una subestimación de la masa (la clase). El llamado “culto a la personalidad”, característico de la época estalinista, sería justamente una de las formas de expresión de la primacía del individuo sobre la masa.

<sup>65</sup> Uno de los objetivos generales de Lukács en *Historia y conciencia de clase* consiste en superar lo que denomina *crisis ideológica del proletariado*. Para ello, el filósofo despliega un cuestionamiento de la conciencia empírica o “psicológica” de la clase obrera mediante la postulación de una conciencia “ideal”, a la que llama conciencia atribuida. En palabras de Lukács, el concepto comporta

las ideas, los sentimientos, etc., que tendrían los hombres en una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva [...] La reacción racionalmente apropiada, pues, que de esta manera es atribuida a una determinada situación típica en el proceso de producción, es la conciencia de clase (Lukács, 1969c: 55).

Esta conciencia de clase atribuida –“imputada”, en la traducción de Aricó–, como Lukács reconocería después, presenta como principal deficiencia el hecho de ser un producto esencialmente espiritual y contemplativo, resultado del idealismo dominante de su obra precedente y expresado en la desatención de la situación sociohistórica real del movimiento (cf. Lukács, 1969a: xx). La ausencia de una conexión entre la conciencia “correcta” y las experiencias concretas de los individuos que conforma la clase, pese a los esfuerzos teóricos llevados a cabo por Lukács en su obra de 1923, le impiden delinear una mediación posible entre la teoría y la praxis. En la reflexión tardía de Lukács sobre el concepto, “[l]a mutación de la consciencia ‘atribuida’ en práctica revolucionaria resulta en *Historia y conciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro” (*ibíd.*).

conciencia en la masa, sino de generar en el proletariado, en el curso de la acción, las condiciones de desarrollo de la conciencia.

La importancia de la conciencia de clase en la concepción del joven Lukács se advierte también en “Legalidad e ilegalidad”. En el ensayo, el filósofo se introduce en la polémica entre marxistas y “oportunistas” en relación con la utilización de tácticas legales e ilegales.

De acuerdo con Lukács, la distinción entre lo legal y lo ilegal en el campo de la lucha de clases contra el aparato del Estado se encuentra íntimamente relacionada con la conciencia de clase. En efecto, los prejuicios sobre la legalidad y la ilegalidad de una acción dependen, para el filósofo, del grado de comprensión que el proletariado posea de su misión histórica. En este sentido, la diferencia principal entre marxistas y oportunistas radica en que, mientras para los primeros el Estado es un factor *contra el cual es necesario movilizar al proletariado organizado*, los segundos lo conciben como una *institución por encima de las clases cuya conquista y dominio constituye el objetivo de la lucha de clases* (cf. Lukács, 1972b: 138; Lukács, 1969e:271).

Esta duplicidad en la consideración del Estado se debe a que, en su manifestación fenoménica, es percibido no como un dato meramente empírico y transitorio sino como el mundo “natural” de los hombres (cf. Lukács, 1972b: 140; Lukács, 1969e:273). Una vez que el proletariado *toma conciencia* de su misión, la institución aparece como lo que realmente es, es decir, un fenómeno transitorio, y el dilema entre lo legal y lo ilegal se disuelve como una cuestión meramente táctica.

Como el conjunto de ensayos que componen *Historia y conciencia de clase*, “Legalidad e ilegalidad” comparte una excesiva confianza en la subjetividad revolucionaria o, lo que es lo mismo, una concepción del capitalismo como esencialmente débil frente a la fuerza de la conciencia de clase “atribuida” o “imputada” transmutada en praxis. En uno de los pasajes del ensayo, Lukács afirma que “[p]or más brutalmente materiales que sean por lo común en los casos particulares las medidas coercitivas de la sociedad, ello no impide que *el poder de toda sociedad sea esencialmente un poder espiritual*, del cual sólo el conocimiento puede liberarnos” (*ibíd.*: 140; *ibíd.*: 274; destacado de Lukács). Desde esa perspectiva, que expresa rasgos idealistas de su periodo juvenil, correspondería al proletariado avanzar en el camino de su autoeducación para superar su crisis ideológica, único impedimento para alcanzar el reino de la libertad.

### 3. Materialismo histórico e historicidad

En septiembre de 1970, la editorial Pasado y Presente publica *El joven Lukács*. Se trata del *Cuaderno* número 16 y, como señalamos más arriba, contiene tanto trabajos de Lukács como de autores italianos sobre la obra marxista temprana y madura del filósofo. El volumen se abre con una advertencia del editor y se cierra con una sintética biografía y bibliografía de Lukács que repasa sus principales obras.

“El cambio de función del materialismo histórico”, uno de los ocho ensayos que componen *Historia y conciencia de clase*, constituye el cuarto y último de esa obra publicado por el grupo de *Pasado y Presente*. “Mi camino hacia Marx” (1933), por su parte, es una pequeña autobiografía intelectual del filósofo y pertenece a su periodo de madurez.

\*

“El cambio estructural del materialismo histórico” es una revisión y traducción al alemán de la versión húngara de una conferencia pronunciada por Lukács en la inauguración del Instituto de Materialismo Histórico de Budapest en junio de 1919. El objetivo del ensayo es dar cuenta de las transformaciones que pueden esperarse en el método marxista a partir del momento en que el proletariado conquista el poder.

Tal como lo manifiesta el propio Lukács en el prólogo de 1922, el ensayo expresa “las esperanzas exageradamente optimistas que muchos nos hicimos entonces [1919] respecto de la duración y el ritmo de la revolución” (Lukács, 1970a: 77; Lukács, 1969: xliii). De acuerdo con la interpretación que realiza Michael Löwy de la expresión, Lukács se referiría específicamente a la presencia en el ensayo de fragmentos en los cuales el pasaje del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad” supone, más o menos rápidamente, la disolución de la apariencia de autonomía de la economía, típica del capitalismo.<sup>66</sup> Es natural, señala Löwy, que en 1922, en la era de la NEP, tales perspectivas resultasen “exageradamente optimistas” (cf. Löwy, 1979: 179).

---

<sup>66</sup> Löwy se refiere puntualmente a pasajes como el que sigue:

La transformación que así se consigue [en el pasaje al reino de la libertad] es económica (con la consecuencia de una nueva estratificación de las clases). Pero esa “economía” no tiene ya la función que ha tenido cualquier economía anterior, sino que tiene que ser servidora de la sociedad conscientemente dirigida; esa economía ha de perder su inmanencia, su autonomía, lo que propiamente la

La idea general que anima el trabajo es que el materialismo histórico, al igual que el capitalismo, es un producto de la misma historia que se propone estudiar. Desde esta perspectiva, al aplicar el método marxista a sí mismo, Lukács puede afirmar que, en la nueva etapa de revoluciones que se avecina, al materialismo histórico le espera una transformación: mientras que, bajo el capitalismo, su función no puede consistir exclusivamente en el conocimiento de la sociedad sino que se desarrolla como una *herramienta en la lucha de clases* para alcanzar el poder, al instaurarse la dictadura del proletariado se abre la posibilidad de su desarrollo como *método científico*.

En oposición a la concepción del marxismo del materialismo vulgar, el materialismo histórico, para Lukács, pese a su naturaleza científica, no constituye un mero medio de conocimiento de la sociedad del que puede servirse el proletariado:

[s]uponiendo que sea justa su doctrina [del materialismo histórico] según la cual todas las formaciones llamadas ideológicas son función de las relaciones económicas, él mismo (en tanto que ideología del proletariado combatiente) no es más que una de esas ideologías, él es también función de la sociedad capitalista (Lukács, 1970b: 94; Lukács, 1969d: 238-239).

Este hecho, que no implica para Lukács una caída en el relativismo, es así porque “las verdades inherentes al contenido del materialismo histórico son de la misma naturaleza que las de la economía política clásica, tal como lo consideraba Marx: son verdades dentro de un orden de producción determinado” (*ibíd.*). En este sentido, el materialismo histórico es una teoría de la sociedad burguesa cuya aplicación a épocas precapitalistas resulta más o menos dificultosa. La diferencia entre ambas sociedades consiste, fundamentalmente, en que es recién bajo el capitalismo que las fuerzas económicas de la sociedad logran alcanzar un grado de autonomía e independencia tales que permiten el autoconocimiento concreto del hombre como *ser social*. En este sentido, es posible afirmar, contrariamente a lo sostenido por el marxismo vulgar, que *las categorías del materialismo histórico no son categorías eternas* (cf. *ibíd.*:105-108; *ibíd.*: 248-240).

\*

En “Mi camino hacia Marx” (1933), el filósofo traza un recorrido intelectual que va desde su primer contacto con la obra del teórico alemán a su adhesión al marxismo. El ensayo inaugura un modo de leer su propia obra que no desconoce los elementos de

---

constituye en economía: tiene que ser superada en cuanto economía (Lukács, 1969d: 263).

continuidad presentes en los distintos momentos de su desarrollo intelectual. Por el contrario, pone de manifiesto que el pasaje de una concepción del mundo a otra no estuvo exento de contradicciones y continuidades. En este sentido, Lukács destaca en sus escritos marxistas tempranos la pervivencia de un “subjetivismo ultraizquierdista” (Lukács, 1970c: 132), que puede encontrarse en los debates a propósito del parlamentarismo de 1920 (cf. *infra* “Sobre la cuestión del parlamentarismo”) y en *Historia y conciencia de clase*, especialmente en lo referido al intento de superar y a la vez conservar el pensamiento de Hegel.

Lukács reconoce la influencia en su obra temprana de la *Filosofía del dinero* de Simmel y de los escritos sobre el protestantismo de Max Weber, obras que ofician como modelos para la elaboración de una sociología de la literatura donde, si bien aparecen elementos tomados de Marx, estos se encuentran disueltos en medio del “subjetivismo místico” que domina su producción de 1907-1911 (*ibíd.*: 130). Esta relación con autores clásicos de la sociología alemana, como veremos, constituye uno de los atractivos de la obra de Lukács para el *grupo de Pasado y Presente*.

#### **4. El joven Lukács y la crítica italiana**

Los artículos sobre Lukács publicados en el *Cuaderno* son de desigual importancia. Los trabajos de Piana y Daghini se proponen situar *Historia y conciencia de clase* en su contexto, a los efectos de destacar significaciones particulares de la obra que no resultan evidentes desde lecturas contemporáneas. El texto de Macció, por su parte, reflexiona sobre los desarrollos tardíos de Lukács. Aunque los editores no consignan el origen de los textos, los tres fueron tomados del número 107 de la revista italiana de filosofía *Aut-Aut*, publicada en 1968.

En “Notas sobre *Historia y conciencia de clase*”, Piana recupera las motivaciones históricas y políticas de la obra para cuestionar aquellas lecturas que pretenden ver en ella una mera crítica de las sociedades contemporáneas.

Para el autor, los temas fundamentales de la obra deben ser ligados a los acontecimientos que van de 1917 a 1923. Situada en su contexto, se comprende que la línea de discurso que recorre *Historia y conciencia de clase* “está centrada sólidamente en un problema de praxis política y de elaboración teórica en el ámbito del marxismo y no puede, por consiguiente, ser traducida en términos de una descripción

‘sociológica’ de la ‘sociedad industrial’” (Piana, 1970: 39). La tesis, especialmente adecuada para “Rosa Luxemburg como marxista” (1921), “Observaciones críticas acerca de la *Crítica de la Revolución Rusa* de Rosa Luxemburg” (1922) y “Observaciones de método acerca del problema de la organización” (1922), es aplicable para Piana incluso a aquellos trabajos que se ocupan del problema de la alienación, la conciencia de clase y la crítica de la ideología en general, como “La cosificación y la conciencia del proletariado” (1922). De acuerdo con el autor, vincular la teoría de la reificación con su contexto de elaboración –que era el de la discusión contra el menchevismo y otras corrientes que negaban la centralidad de la clase obrera– resulta fundamental en la actualidad para desacreditar interpretaciones contemporáneas de *Historia y conciencia de clase* que buscan extraer de la obra elementos para un análisis sobre la decadencia del proletariado como clase revolucionaria y el traspaso de su misión a otros grupos sociales, tal como ocurriría, por ejemplo, con Marcuse en *El hombre unidimensional* <sup>67</sup> (1964) (cf. Piana, 1970: 44).

El artículo de Daghini, por su parte, vincula la obra de Lukács con los vaivenes de la revolución europea: los ensayos que componen *Historia y conciencia de clase*, escritos entre 1919 y 1922, comprenden todo el arco de ofensiva y retirada de la revolución. La lectura propuesta va en la misma línea que la expresada por Lukács en el prólogo de 1922.

Para Daghini, el punto de partida que caracteriza todo el plan de la obra es la polémica contra el marxismo vulgar, reformista y sindicalista, cuya principal característica sería la negación del papel de la violencia en el pasaje de un modo de producción a otro (cf. Daghini, 1970: 65). Es en relación con ese aspecto que se destaca en la obra la importancia de la ideología, que operaría visibilizando u oscureciendo el papel de la violencia en la lucha por la construcción del socialismo. En el contexto de

---

<sup>67</sup> En el prólogo a *El hombre unidimensional*, Marcuse afirma que la sociedad industrial contemporánea se caracteriza por la falta de libertad, y que la represión dominante tiene como propósito encubrir la “reificación total en el fetichismo total de la mercancía” (Marcuse, 1993: 8). En esta situación, el proletariado –otrora antagonista del capitalismo– se encuentra integrado al sistema y ya no está interesado en su negación; la “clase” que vendría a suplantarlo sería la juventud, dotada de “rebelión instintiva y rebelión política” (*ibíd.*)



la década del sesenta, signado por la ofensiva de la clase obrera, Daghini destaca que la obra recupera nuevamente su vigencia.

Tanto la lectura de Piana como la de Daghini son eminentemente políticas y se proponen rescatar *Historia y conciencia de clase* a partir de sus potencialidades prácticas más o menos inmediatas en la lucha de clases contemporánea.

“Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács”, de Marco Macció, se propone analizar los cambios que en el pensamiento del filósofo implicó el giro ontológico de su madurez.

Según el autor, “[l]as traducciones italianas de *Historia y conciencia de clase*, con un prefacio escrito en 1967 por el mismo Lukács, y de *Conversaciones con Lukács*<sup>68</sup>, posibilitan un *estudio crítico total del pensamiento teórico-político de Lukács*” (Macció, 1970: *ibíd.*: 47; destacado nuestro).

La pretensión del objetivo contrasta de manera notoria con la escasez de recursos bibliográficos para fundamentar una lectura de la obra de Lukács con visos de seriedad: las únicas referencias del artículo a la obra del filósofo provienen del mencionado libro de entrevistas.

En la perspectiva de Macció, las posiciones teóricas y políticas del Lukács tardío ponen de manifiesto errores, deficiencias y limitaciones.

Para Lukács, la esencia del proceso histórico sería el continuo dominio del hombre sobre la naturaleza. Estaríamos, siguiendo a Macció, ante una “visión de la historia siempre en función de una exaltación del orden de cosas existente” (*ibíd.*: 49) que, como sería típico en el marxismo, vería positivamente el sometimiento de la humanidad a la fatiga del trabajo en función del desarrollo de las fuerzas productivas. Al concebir la acción humana como un elemento contingente en el desarrollo de las fuerzas productivas, el proceso económico aparecería como sujeto de la historia (*ibíd.*: 51). Por todo esto, Macció señala que “Lukács niega de hecho a las clases su puesto de sujetos del proceso económico y, en consecuencia, modifica de una manera notoriamente positivista y evolucionista, el concepto mismo de lucha de clases” (*ibíd.*: 52).

La separación entre el proceso productivo y la actividad humana intencional que propiciaría Lukács lo conduciría a una concepción deformada de los procesos

---

<sup>68</sup>Hay edición en español. Cf. Holz, Kofler Abendroth, 1971.

históricos y de las tareas del movimiento comunista: el socialismo no se enfrentaría al capitalismo en tanto forma diferente de control sobre el proceso de producción sino que, reducido al terreno del enfrentamiento sindical, tendría como finalidad una distribución más equitativa entre los trabajadores de los beneficios de las fuerzas productivas (cf. *ibíd.*: 55). En este sentido, las posiciones del último Lukács resultarían insuficientes para la fase histórica contemporánea.

El artículo de Macció se destaca por su falta de seriedad y rigurosidad en el tratamiento de la obra de Lukács, a la que se suman equívocos en su interpretación y una incompreensión general de su filosofía tardía.

En primer lugar, el viraje ontológico de Lukács no implicó un acercamiento al positivismo. De hecho, la *Ontología* comienza precisamente con una crítica al positivismo y al neopositivismo en tanto tradiciones que pretendieron desterrar la subjetividad del estudio de la realidad. Por otro lado, y en este aspecto pueden ser consideradas tanto las obras marxistas tempranas como las tardías, la concepción del marxismo defendida por Lukács siempre se mantuvo en abierta polémica contra las interpretaciones economicistas y mecanicistas

En segundo lugar, la ontología marxista elaborada por Lukács, pese a destacar el papel predominante del reino de la necesidad, no eludía la importancia del reino de la libertad. En “Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos”<sup>69</sup>, ensayo que resume las principales ideas de su proyectada *Ontología*, Lukács defiende la primacía de lo material en la constitución del ser social sin descuidar el rol de la subjetividad:

El proceso total de la sociedad es un proceso causal que posee sus propias leyes, pero no una orientación objetiva a fines. [...]. La diversidad de las posiciones finales y de sus consecuencias se manifiesta, por cierto, como *predominio de lo fáctico de los elementos y tendencias materiales en el proceso de reproducción de la sociedad*. Esto no significa, empero, que ese predominio puede desarrollarse siempre de modo forzoso, sin tolerar resistencia alguna. *El factor subjetivo*, originado en la reacción humana a semejantes tendencias de movimiento, *sigue siendo en múltiples ámbitos, permanentemente, un factor a veces influyente; a veces, incluso, decisivo* (Lukács, 2004d 45-46; destacado nuestro).

---

<sup>69</sup> Se trata de un escrito preparado por Lukács para ser presentado en el XIV Congreso Internacional de Filosofía desarrollado en Viena en 1968. El ensayo, que finalmente no fue presentado, apareció publicado en 1969.

La filosofía tardía de Lukács hace de la categoría de trabajo el fundamento a partir del cual se erigen todas las objetivaciones humanas. Esta noción es desarrollada en profundidad en la *Ontología*, pero ya en *La peculiaridad de lo estético* recibe un tratamiento por parte del filósofo.

Mediante el trabajo, la especie humana adecua el entorno y la naturaleza en función de sus propios intereses. La *posición teleológica* presente en el trabajo, es decir, la postulación de los fines y de los medios adecuados para alcanzarlos, supone una auténtica relación sujeto-objeto: para la prosecución de sus objetivos, el hombre necesita entregarse a una exploración de lo real. En su *Estética* tardía, Lukács señala:

En el trabajo la subjetividad y la objetividad tienen que unirse inseparablemente: la penetración de la teleología puesta por el sujeto depende exclusivamente de que el ser en sí del objeto del trabajo y de la herramienta queden reflejados correctamente. Por otra parte, su objetividad queda prácticamente muerta, ajena al hombre, esterilizada, si no se alimenta de la subjetividad que se extraña de sí misma y vuelve a sí desde esa extrañación (Lukács, 1966-67, v.2: 223)

La filosofía de Lukács del periodo de vejez, como se aprecia, elude tanto el subjetivismo de su etapa marxista temprana, que pretendía operar con independencia de las tendencias de lo real, como una claudicación de la subjetividad ante la realidad y el orden existente, como interpreta Macció.

Por último, y respecto de la supuesta aprobación por parte de Lukács del sometimiento de la humanidad en función del desarrollo de las fuerzas productivas, una lectura de las *Conversaciones* referidas por Macció permite desestimar la observación. En un pasaje de la entrevista, y refiriéndose a la disminución histórica de la cantidad de trabajo necesaria para la reproducción de la vida, Lukács menciona el caso del esclavismo, que vino a sustituir la antigua ejecución de prisioneros y el canibalismo. La posibilidad de esclavizar al enemigo en lugar de matarlo, para Lukács, demuestra cierto desarrollo de las fuerzas productivas en la medida en que el esclavo está en condiciones de producir más de lo necesario para sobrevivir; antes de esa situación, había sido imposible esclavizar a un individuo (cf. Holz, Kofler, Abendroth, 1969: 161).

El proceso mediante el que la humanidad hace retroceder las barreras naturales no es, siguiendo a Lukács, rectilíneo: la vida se hace cada vez más humana, pero como el proceso de desarrollo es contradictorio, “este hacerse cada vez más humana la vida produce como contrapartida formas cada vez más acusadas de inhumanidad” (*ibíd.*: 181).

Como puede observarse en esta breve referencia a la obra tardía de Lukács, entre las posiciones del filósofo y las interpretaciones de Macció existe una diferencia profunda cuyo origen, si tomamos en consideración la bibliografía referida, obedece a un desconocimiento de las obras de vejez del filósofo. Este tratamiento ligero y escasamente documentado de la filosofía tardía de Lukács no será, al menos hasta las dos últimas décadas, infrecuente.

### **5. *Historia y conciencia de clase*: entre la crítica y la reivindicación**

Una valoración de la obra marxista capital del joven Lukács ya había sido realizada por los editores de *Pasado y Presente*, como vimos, con la publicación de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en la revista. La publicación del *Cuaderno 16*, cinco años después, es una ocasión para volver a reflexionar sobre *Historia y conciencia de clase*.

En la “Advertencia” que acompaña a los textos, el editor afirma que resulta difícil valorar la importancia teórica de la obra de Lukács puesto que “su influencia sólo pudo ser subterránea y no siempre explícita” (¿Aricó?, 1970: 5). Además, declara que fue “saqueada indiscriminadamente por todo el pensamiento occidental” y que “a veces se la utilizó para operaciones políticas dudosas” (?) (*ibíd.*). Sobre la relación entre la obra y su producción posterior, el editor escribe:

Este libro tiene una importancia fundamental en la evolución del pensamiento de Lukács. Sólo a partir de él puede comprenderse cabalmente la significación de sus obras de “madurez”, en especial la *Estética* (publicada en parte en español) y la *Ética*, aún no concluida y de la que se anuncia una introducción titulada *Ontología del ser social*. Aunque en dichas obras últimas hay un cambio total de problemática, signada hoy por la búsqueda de una cosmogonía del materialismo dialéctico, no pueden ser ignorados los elementos de continuidad existentes entre ellas y los ensayos de *Historia y conciencia de clase*, dados quizás por la permanente vinculación con el hegelianismo y una interpretación simplista (*sic*) de la vinculación entre teoría y práctica (*ibíd.*: 5-6).

Junto con esta valoración de la obra de Lukács, el editor se hace eco de la reciente aparición en español de la traducción que Manuel Sacristán realizó de *Historia y conciencia de clase*. Del nuevo prólogo de Lukács elaborado para la publicación de sus escritos marxistas tempranos, el editor tomará varios pasajes en los cuales el filósofo menciona los aspectos teóricos problemáticos de su obra de 1923: su orientación contraria a toda ontología del marxismo, su concepción de la naturaleza

como categoría social, la ausencia de la categoría trabajo en los análisis, su marcado subjetivismo y la deformación sufrida por el concepto de práctica (cf. ¿Aricó?, 1970: 6-8; Lukács, 1969: xvii-xix).

Para el editor, la nueva orientación de Lukács hacia la elaboración de una ontología del trabajo expresa su concepción restrictiva de la teoría, presente ya en *Historia y conciencia de clase*. En la obra, Lukács

identifica la teoría con la conciencia de clase del proletariado; pero los desarrollos posteriores de su pensamiento no produjeron modificaciones sustanciales de esta posición. La revisión de ciertos principios filosóficos coincidente con su rechazo de su obra de “juventud”, en cierto modo ha reforzado esta situación: los problemas teóricos tienden a quedar circunscriptos en una mera disputa gnoseológica... (*ibíd.*: 8-9).

No queda claro, debido tanto a la brevedad de la “Advertencia” como al escaso desarrollo de la crítica, el motivo por el cual Aricó califica de modo negativo la concepción lukácsiana del vínculo entre la teoría y la práctica. Es llamativo porque, de hecho, la *Ontología* de Lukács se propone dirimir los problemas epistemológicos partiendo de una ontología con base en el trabajo como categoría central. Es lícito interpretar que en la recusación, además de un manejo superficial de la filosofía tardía de Lukács, se expresan aspectos de la recepción de la obra de Althusser.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> El impacto de Althusser en el *grupo de Pasado y Presente* tiene varias aristas. Como señala Aricó, en un primer momento “[e]l vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica, y por lo tanto histórico-política, erosionada por la crisis del estalinismo y la emergencia de fenómenos revolucionarios fuera de la tradición comunista” (Aricó, 2005: 131). Al doble mérito de restituir a la teoría marxista un prestigio opacado por el estalinismo y de consolidar vanguardias políticas surgidas fuera del marco de los partidos comunistas, Aricó añade al althusserianismo un efecto paradójal: condujo a sus seguidores a una lectura de Gramsci. Así, su polémica desarrollada en *Para leer El capital* (1967; primera edición en español: 1969) contra el marxista italiano, de quien condenaba su historicismo como un elemento ajeno al marxismo, no hizo más que poner en manos de militantes latinoamericanos la obra de un marxista que estaba destinado a sumar lectores (cf. *ibíd.*: 132). Este redescubrimiento de Gramsci, sumado a la declinación del cientificismo característico de Althusser y del estructuralismo que tiene lugar con posterioridad a los sucesos de 1968, debilitan la ascendencia del filósofo francés en América Latina. El efecto paradójal de invitación a la lectura de un autor como Gramsci, al que cuestionaba, es también aplicable a la producción marxista temprana de Lukács, quien es discutido por Althusser en tanto impulsor de un marxismo humanista e historicista (cf. Althusser, 2004).

En efecto, en 1968 la editorial *Cuadernos de Pasado y Presente* publica *La filosofía como arma de la revolución*. En la presentación de la obra, el editor señala que, pese a que el pensamiento de Althusser se encuentra en proceso de elaboración, se pueden verificar “los enormes efectos positivos que ha provocado en el actual debate teórico marxista” (¿Aricó?, 2005: 8). En la valoración de la teoría de Althusser, Aricó apela a una cita de Cesare Luporini donde el filósofo sostiene que el althusserianismo “tiene por fundamento, y también con vistas a la acción, el análisis teórico en su universalidad y no una confianza mística en una conciencia de clase concebida como preexistente, a la que bastaría interpretar para obtener la ciencia revolucionaria” (Luporini, citado en ¿Aricó?, 1968: *ibíd.*).<sup>71</sup>

Como puede apreciarse, la obra del joven Lukács no se encuentra exenta de críticas para el *grupo de Pasado y Presente*. Esto, sin embargo, no será impedimento para que, tres años después, continúen con la publicación de su obra marxista temprana.

#### IV. Excurso sobre estética y realismo

“¿Qué es el marxismo ortodoxo?” es el primer y único ensayo de Lukács publicado en la revista *Pasado y Presente*. No hay, entre los más de 90 artículos aparecidos en sus trece números, ninguno que se ocupe de Lukács de manera directa, más allá de referencias puntuales a su obra. Merece, sin embargo, tomarse en consideración el ensayo “La cuestión del realismo y la novela testimonial argentina”, de Héctor Schmucler, aparecido en el primer número de la revista, en junio de 1963.

El artículo se propone una reflexión sobre la literatura de aquellos escritores que, de manera consciente, han pretendido ser testigos de su época (cf. Schmucler, 1963: 44). El corpus que recorta para su análisis está conformado por *Amalia*, de José

---

<sup>71</sup> La cita de Aricó corresponde al artículo “Réflexions sur Louis Althusser”, de Cesare Luporini. La crítica implícita a Lukács, que se deduce del pasaje referido, se confirma en el resto del artículo del filósofo italiano. Allí, sobre la distinción althusseriana entre ideología y ciencia, afirma:

Althusser est amené à mettre cette distinction [entre ciencia e ideología] en pratique de façon inexorable, se donnant, me semble-t-il, pour tâche historique de dissiper *cette énorme masse de problèmes faux ou faussés qui, depuis Korsch et le Lukács de Histoire et conscience de classe [...] survit à l'intérieur du marxisme ou en marge* (Luporini: 1967: 24; destacado nuestro).

Mármol; *Sin rumbo*, de Eugenio Cambaceres; y *Dar la cara*, de David Viñas. En relación con el problema de la representación de la realidad en la literatura, Schmucler hace una evaluación del realismo como tendencia estética que lo lleva a una crítica de Lukács.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> La recepción de la estética tardía de Lukács, aunque escasa, se produce por la vía italiana. En *La cola del diablo*, Aricó señala la disposición de la cultura argentina para abrirse a la cultura de Italia de la posguerra. En nuestro medio, destaca, circularon autores literarios como Carlo Levi o Vasco Pratolini, filósofos como Rodolfo Mondolfo o Renato Treves, críticos cinematográficos como Guido Aristarco y de Umberto Barbaro, etc. En este clima, la irrupción de la sociología de la literatura de Lukács llega a nuestro medio a través de críticos como Chiarini y Salinari, cuya polémica sobre el realismo es seguida en Argentina (cf. Aricó, 2005: 94).

Una recuperación crítica de la estética de Lukács había sido realizada ya por Juan Carlos Portantiero en *Realismo y realidad en la narrativa argentina* (1961). En la obra, Portantiero destaca la importancia de la crítica literaria contemporánea, particularmente la realizada por Galvano Della Volpe en *Crítica del gusto* (1960), a propósito del concepto de realismo. Siguiendo al teórico italiano, Portantiero cuestiona el intento de fijar en una época determinada “un ejemplo inmóvil de realismo ideal, al que se ubica como *modelo* del cual descenderían todas las otras etapas históricas del realismo. Perteneció a Lukács esa sobrestimación del realismo del siglo XIX –llamado crítico o burgués– que bastante perjuicio ha ocasionado a la crítica literaria marxista” (Portantiero, 1961: 45).

No es este trabajo el espacio para desarrollar una crítica a la simplificación con que es presentada la concepción lukácsiana tardía del realismo. Queremos, de cualquier manera, señalar el hecho notable de que la estética madura del filósofo húngaro, de manera general, fue sometida a análisis reduccionistas y deformantes. El resultado de ello fue que sus categorías fundamentales, entre ellas las de realismo y reflejo, fueron leídas como expresión del materialismo vulgar y mecánico –cuando no directamente estalinista– en el campo de la estética. Esta situación no es privativa del campo cultural argentino. En el ensayo “Una *Estética* que merecía más atención”, Georg Bollenbeck habla de un verdadero “déficit de recepción” de la obra de Lukács, especialmente en el mundo académico en los siguientes términos:

Los miembros de la Escuela de Frankfurt ven en Lukács a un “comisario de la cultura estalinista”. Los brechtianos, a un “burgués clasicista”. Para ambos, naturalmente, es un dogmático. Pero también existe otra lectura. Según ella, el “papa de la literatura del alto estalinismo” se convierte en un representante del marxismo occidental y democrático. Cuánta profundidad, por lo demás, puede alcanzar la recepción académica de Lukács, lo revela actualmente el profesor Franz Koppe, que en sus *Grundbegriffe der Ästhetik* [Conceptos fundamentales de estética] discute detalladamente la estética de Lukács, sin tratar en absoluto la obra principal del filósofo, *La peculiaridad de lo estético* (Bollenbeck, 2007: 128).

En Argentina, la obra tardía de Lukács permaneció también como un legado indisputado durante años. Recién en la última década, si tomamos en consideración el caudal de publicaciones de sus obras o de bibliografía referida a ella, se advierte una reversión de esta situación.

Para Schmucler, la época actual se encuentra dominada por una revisión crítica de los principales conceptos que sustentan las estéticas realistas. El cuestionamiento, llevado a cabo por autores que también invocarían para sí un punto de partida materialista histórico, sería extensivo a la obra de Lukács. Tomando como fuente de manera exclusiva fragmentos de la edición italiana de *Significación actual del realismo crítico*, publicada en 1957 en italiano, Schmucler reconstruye la oposición lukácsiana entre realismo y naturalismo, tendencias expresadas por los escritores Balzac y Zola, respectivamente.

Según Schmucler, “[e]l realismo, para Lukács, radica en la capacidad de penetrar las verdades profundas que subyacen en lo circunstancial, expresado a través de formas artísticamente logradas. [...]. Si la traslación de los hechos superficiales no expresa más que la apariencia de las cosas, la obra así conformada no será realista” (Schmucler, 1963: 45). Este esquema, que atribuiría al realismo el método narrativo y al naturalismo el descriptivo, se extendería al análisis de las vanguardias contemporáneas.

La crítica de Schmucler apunta a destacar que “la separación propuesta parece remitirnos a la clásica formulación metafísica que divide esencia y apariencia” (*ibíd.*). No se trataría, para Schmucler, de que un escritor adscripto al naturalismo se limita a “describir” lo que ve: ya en el hecho de que fije su atención sobre determinado recorte del mundo implica una determinación de búsqueda creadora y una orientación a la realidad que no se reduciría al mero registro de “apariencias”: toda obra artística apunta a la realidad humana y la ilumina, aun cuando las ideas que animen al artista sean reaccionarias o contrarias a un punto de vista progresista. Entonces, a diferencia de la propuesta de Lukács, “[e]l mayor realismo de Balzac [...] no estaría dado por su método interpretativo de la realidad, sino por su superioridad artística en relación a Zola” (*ibíd.*: 46).

La confrontación en el artículo de Schmucler llama la atención por dos motivos. En primer lugar, la concepción estética atribuida a Lukács dista enormemente de la que se deduce de su obra. Para el filósofo húngaro, la incapacidad de un autor para superar la inmediatez y penetrar en la esencia de los fenómenos no es un problema de conciencia del escritor, como le atribuye Schmucler, sino de capacidad para restablecer



la importancia del hombre en el reflejo de una sociedad que, en su superficie, sólo puede manifestarse de manera deshumanizada. De hecho, como señalamos en el capítulo dos (cf. nota al pie n° 27), en el horizonte teórico de Lukács está presente la idea, acuñada por Friedrich Engels a propósito de la obra de Balzac, de un “triunfo del realismo” que se impone incluso contra la propia ideología del autor. Esta idea, que es desarrollada en su obra tardía, también se encuentra en *Significación actual del realismo crítico* (cf. Lukács, 1963: 92). No escapa a Schmucler este hecho, pero interpreta que “la existencia necesaria de *ideas* en la obra literaria y el hecho de que ellas sean *tendenciosas* (o sea que inevitablemente estén *determinadas históricamente*) también cuestiona la llamada teoría del *triunfo del realismo* en la forma que Lukács la dedujo de las opiniones de Engels (Schmucler, 1963: 49). Siguiendo las opiniones de Galvano Della Volpe en la *Crítica del gusto*, el crítico argentino afirma que la idea engelsiana sobre la conveniencia de que las ideas de un autor permanezcan más o menos ocultas en la obra se explica por “residuos románticos”: “[a]dmitir la aparición del realismo a ‘despecho de las ideas del autor’ es, quiérase o no, aceptar la concepción romántica idealista del intelecto y el sentimiento como categorías separadas. Ese ‘a despecho’ vendría a señalar dos campos diferentes de valores cognoscitivos” (*ibíd.*: 50).

En segundo lugar, y siguiendo a Schmucler, plantear que el “mayor realismo” (*ibíd.*: 46) de Balzac –sea cual fuere el sentido y alcance de esa expresión– se debe a su “superioridad artística” respecto de Zola, equivale a dejar intacto el interrogante: la superioridad artística es lo que debe ser explicado en relación con su estética.

La valoración de Schmucler de las concepciones literarias de Lukács, que asocia a un enfoque de corte positivista y a una simplificación sociológica del análisis del arte (cf. *ibíd.*: 46), plantea como principal inconveniente la escasa referencia a la obra del filósofo húngaro. Si bien es cierto que, hasta 1963, apenas habían aparecido en nuestro medio las obras capitales de Lukács, resulta cuestionable una indagación de sus elaboraciones que solamente recurra a *Significación actual del realismo crítico*<sup>73</sup> o incluso a la forzada autocrítica de Lukács aparecida en *Cuadernos de Cultura*. La sesgada referencia a la obra del filósofo y la escasa profundidad en el análisis

---

<sup>73</sup> Schmucler refiere la edición italiana de esa obra, publicada por editorial Riuniti, que también había lanzado al mercado, en 1957, los *Prolegómenos a una estética marxista* y *Contribución a la historia de la estética*.

cristalizan en la conclusión a la que arriba Schmucler: la estética lukácsiana no puede ser considerada como uno de los grandes aportes al campo de las investigaciones marxistas.

## V. El Lukács de *Kommunismus* en los *Cuadernos*

En el volumen *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, el grupo de *Pasado y Presente* edita la totalidad de ensayos de Lukács aparecidos en la revista *Kommunismus* –órgano teórico de la Tercera Internacional publicado en Viena para los países del sudeste de Europa–, con excepción de los artículos que formaron parte de *Historia y conciencia de clase*.

Pese a que el interés general del volumen está centrado en la producción juvenil de Lukács, la edición recoge, como apuntamos más arriba, pasajes del prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase* y una entrevista de 1969.

Los artículos de *Kommunismus* fueron tomados y traducidos de una edición italiana de ensayos correspondientes al periodo de 1919-1921, aparecida como libro en 1972; la entrevista al filósofo y el artículo de Luporini que la presenta, por su parte, corresponden al número 44 de *Rinascita*, revista del Partido Comunista Italiano, publicado en noviembre de 1972; en el caso de “Tecnología y relaciones sociales”, de Lukács, y el artículo de Ben Brewster, la fuente es el número 39 (septiembre-octubre de 1966) de la *New Left Review*.

\*

Desde la perspectiva del colectivo, “*Kommunismus* es una revista *ejemplar* de la tentativa de mediación entre la ideología de la izquierda comunista alemana, y centroeuropea en general, y el leninismo soviético” (¿Aricó?, 1978: vii). Sin embargo, destacan que los artículos de Lukács deben ser evaluados en relación con la cuestión específica que estaba en discusión en el momento: el problema de la organización. En este sentido, para el editor los ensayos “tienen un valor *conclusivo*, en el sentido de que ellos demuestran la falencia del punto de vista tanto de la izquierda comunista europea como del leninismo soviético [...] no únicamente en el terreno de las contradicciones teóricas, sino en el de la iniciativa organizativo-política, de la construcción de la organización” (*ibíd.*). Los editores subrayan, además, la proximidad que aún existía entre Lukács y Simmel y Weber, especialmente en “la utopía del

redescubrimiento de la gran *Kultur* burguesa en el terreno del marxismo” (ibíd.). Es esta tradición de un marxismo heterogéneo capaz de entrelazar cuestiones que, con la imposición del DIAMAT y la ortodoxia soviética, fueron expulsadas del campo de reflexión del marxismo, la que interesa poner en circulación a los editores. A ella nos referiremos a continuación.

La valoración sobre los artículos del periodo mencionado es positiva, fundamentalmente porque en el modo antidogmático en que es entendido el marxismo se encuentran puntos de contacto con la propia concepción del proyecto editorial. Para el grupo,

[c]ada uno de estos temas [tratados en los artículos] –desde la ‘armonía’ *Kultur-marxismo* hasta la de Lenin-Europa, desde las relaciones entre *Soziologie* y movimiento obrero, hasta las existentes entre socialdemocracia e izquierda comunista– es el inicio de una *tradición*. La actualidad de estos ensayos lukácsianos consiste en la ‘actualidad’ que tiene para nosotros el origen de esta tradición, todavía *actuante* en todas sus variantes. Y es precisamente su *crítica de conjunto*, lo que aquí nos interesa (ibíd.: viii).

En este apartado, nos interesa destacar algunos aspectos del pensamiento de Lukács que se desprenden de sus escritos tempranos del periodo de la revista *Kommunismus*. Entendemos que en ellos pretende anclar, en parte, la tradición socialista mencionada por el editor.

### 1. Izquierdismo político y legalidad burguesa

De acuerdo con Michael Löwy, el izquierdismo de Lukács de la época de *Kommunismus* es menos moralista y más político que el de *Táctica y ética*, y comparte con otras organizaciones de comienzos de la década del veinte rasgos distintivos: un rechazo a cualquier tipo de compromiso con la legalidad burguesa nacional o internacional, a cualquier alianza con partidos centrista o reformistas y a la participación en el parlamento (cf. Löwy, 1979: 156). Con ciertos matices, estos aspectos se encuentran en los ensayos del periodo.

En efecto, los escritos del periodo de *Kommunismus* están dominados por rasgos de lo que Lenin denominara “enfermedad infantil del comunismo”. Tal evaluación es compartida incluso por el mismo Lukács, quien el prólogo de 1967 a *Historia y conciencia de clase*, refiriéndose a ese periodo juvenil de su pensamiento, señala que la revista *Kommunismus* se constituyó en “órgano capital de las corrientes

ultraizquierdistas de la III Internacional” (Lukács, 1969a: xiii). La fe en un avance inminente del mundo hacia el socialismo fue, sostiene Lukács, la base sobre la que fue edificando aquellas posiciones marcadamente sectarias en las que, frente a cualquiera de los problemas del momento, se planteaba como salida una ruptura radical con cualquier institución, práctica o forma de vida proveniente del mundo burgués.<sup>74</sup>

Uno de los artículos más representativo de este aspecto es “Sobre la cuestión del parlamentarismo”. Allí, Lukács discute el problema de cuándo y cómo es deseable que los comunistas utilicen la táctica de participación electoral en la democracia burguesa. Para Lukács, se debe caracterizar correctamente la situación y definir si, en esa concreta circunstancia, el proletariado se halla en una posición ofensiva o defensiva. Según el autor, solamente en una situación defensiva en que el proletariado, “ya como consecuencia de las relaciones de fuerza externas, ya por su propia inmadurez ideológica, no puede combatir a la burguesía con sus propios medios de ataque”, puede utilizar como arma el parlamento (Lukács, 1973d: 17). En cualquier caso, el parlamentarismo implica, para el partido, “*la conciencia y la admisión de que la revolución es impensable en un tiempo cercano*” (*ibíd.*).

El mayor peligro que Lukács encuentra en la participación de los comunistas en el parlamento radica en el oportunismo. Llega incluso a afirmar que “toda actividad parlamentaria que por su naturaleza y por sus efectos no vaya más allá del mismo parlamento, que no tenga por lo menos la tendencia a la destrucción de la estructura parlamentaria, es oportunista” (Lukács, 1973d: 18). En la medida en que la ficción de la democracia parlamentaria descansa en que aparece como órgano de todo el pueblo, la participación de los revolucionarios en el parlamento sólo mediante discursos radicalizados y no con una actividad que vaya más allá del parlamentarismo opera “reforzando la ilusión de los estratos menos conscientes del proletariado en relación con tal ficción” (*ibíd.*).

---

<sup>74</sup> Pese a que, desde la perspectiva de Lukács, la política de Stalin constituyó también una forma de sectarismo, en su autocrítica madura señala que la actitud que caracterizó su postura y las de quienes integraban la revista no puede ser asimilada a la de la práctica del dirigente ruso en la medida en que “[e]l sectarismo stalinista se propone ante todo proteger las relaciones de poder dadas contra toda reforma, o sea, que es un sectarismo de objetivos conservadores y de carácter burocrático en sus métodos” mientras que el sectarismo de los años veinte, por el contrario, “tenía objetivos mesiánicos y utópicos, y sus métodos revelaban tendencias básicas categóricamente antiburocráticas” (Lukács, 1969a: xiv).

El rechazo a la intervención en el parlamento obedece en Lukács a una consideración táctica ligada tanto a la coyuntura política como al problema de la conciencia de clase. Sin embargo, su posición rupturista respecto de las instituciones burguesas provocó una breve pero contundente respuesta de Lenin, que es la que se reproduce en el *Cuaderno*. En el artículo, fechado el 12 de junio de 1920, el líder del bolchevismo, además de cuestionar la teoría del “boicot activo” a la actividad parlamentaria propugnada por Béla Kun, declara que el ensayo de Lukács

es muy izquierdista y muy malo. Su marxismo es puramente retórico; la diferencia entre las tácticas ‘defensiva’ y ‘ofensiva’ es imaginaria; carece del análisis concreto de situaciones históricas bien definidas; lo esencial (la necesidad de conquistar y aprender a conquistar todas las esferas del trabajo y todas las instituciones donde la burguesía manifiesta su ascendiente en las masas, etc.) no se toma en cuenta (Lenin, 1973: 151).

El intento por pensar la intervención política a partir de la consideración de la totalidad del proceso revolucionario y, por consiguiente, de una correcta articulación entre teoría, táctica y estrategia, reaparece en “Oportunismo y putschismo”. Allí, Lukács discute el papel y la función de la organización en el movimiento revolucionario a partir del análisis de dos posiciones contrapuestas.

En líneas generales, por oportunista se entiende aquella línea política comprometida con las instituciones burguesas; putschismo, en cambio, alude a las acciones políticas aisladas, espectaculares y audaces (cf. Vedda, Infranca: 2005a: 15). Ambas concepciones aíslan momentos de la totalidad del proceso revolucionario: los oportunistas, la preparación; los putschistas, la revolución propiamente dicha.

A diferencia de ambos extremos, los comunistas, según Lukács, entienden que “la organización no es un presupuesto de la acción, sino una continua trama de condición y efecto *durante* la acción” (Lukács, 1973h: 49).<sup>75</sup> Para Lukács, la política comunista no debe nunca perder de vista la unidad y totalidad del proceso revolucionario, y “debe siempre considerar a esta totalidad según el momento dado,

---

<sup>75</sup> La cita concluye: “Cuando prevalece uno de estos dos puntos de vista, entonces la organización no puede sino ser concebida como consecuencia o como presupuesto” (Lukács, 1973h: 49). En la versión en español más reciente del artículo, se corrige la cita: “[...] incluso, cuando uno de esos puntos de vista prevalece, *la organización debe ser concebida antes como efecto que como condición*” (Lukács, 2005b: 84; destacado nuestro). Para Lukács, no hay posibilidad de crear una organización revolucionaria por medio del simple trabajo organizativo: es necesario que exista una situación revolucionaria.

‘la exigencia’ del día. La táctica comunista debe ser siempre una *Realpolitik revolucionaria*, que debe dar *igual* importancia a ambos conceptos que la componen” (*ibíd.*: 51).

La concepción mecánica sobre la lucha de clases propia del marxismo vulgar, que separa la “preparación” de la revolución y la “revolución” propiamente dicha, no está en condiciones de comprender el papel de la conciencia en el desarrollo de la revolución ni de fundar la acción revolucionaria sobre el desarrollo de la conciencia de clase:

Los oportunistas creen llevar gradualmente al proletariado a la “madurez” necesaria para la revolución a través de un (también pacífico) “trabajo de iluminación”. Los putschistas eliminan la cuestión, simplemente, atribuyendo a las masas su propia conciencia “revolucionaria”. Ambas concepciones son mecánicas. Ambas ven en el desarrollo de la conciencia de clase del proletariado algo independiente de la lucha revolucionaria o que podría ser el presupuesto de ésta (*ibíd.*: 53-54).

El problema de la articulación entre táctica y estrategia, que en su producción madura reaparecerá como consideración de la finalidad de la praxis humana, es abordado también en “Cuestiones organizativas de la Tercera Internacional” para cuestionar a las organizaciones socialdemócratas que integraban la Segunda Internacional y que, en el contexto de la Primera Guerra Mundial, decidieron apoyar el conflicto bélico. Esta circunstancia, que motivó la ruptura del movimiento socialista internacional, es atribuida por Lukács a la actitud claudicante frente a la *legalidad* burguesa propia de la socialdemocracia; para el filósofo, frente al Estado moderno, la *ilegalidad* de los comunistas consistiría solamente en que en *toda su táctica* se encuentran fuera del marco de la sociedad burguesa (cf. Lukács, 1973e: 27).<sup>76</sup>

El culto a la legalidad también es denunciado en “La crisis del sindicalismo en Italia”. El artículo toma como caso el auge de la lucha masas con ocupación de fábricas que tuvo lugar en Italia a comienzos de la década del veinte. En ese contexto, en vez de avanzar en su lucha hacia la conquista del poder, los sindicatos limitaron sus objetivos a un control de la producción dentro de los límites de la legalidad del Estado. Para Lukács, las conquistas obtenidas mediante la lucha no constituyen un objetivo en

---

<sup>76</sup> En “Legalidad e ilegalidad”, escrito en el mismo año, se advierte una moderación de esta posición en su condena del *romanticismo del ilegalismo* en tanto “enfermedad infantil” del comunismo. (cf. Lukács, 1972b: 134; 1969d: 268).

sí mismo sino “un medio para la radicalización de la lucha de clases” en el sentido de mostrar al proletariado que solo la conquista de todo el poder es garantía de control real sobre la producción (cf. Lukács, 1973i: 61). No hacerlo y ceder a la legalidad burguesa, como ocurrió con los sindicatos italianos, conduciría a una caída en el oportunismo.

## **2. El comunismo como problema moral**

La inquietud acerca del papel de la moral en el movimiento proletario es otro de los aspectos que, como hemos mencionado, aparece en la producción juvenil del filósofo.

Ya en los escritos de *Táctica y ética*, especialmente en el ensayo que da título al volumen, aparece el problema moral como centro de sus preocupaciones. En el breve artículo “El papel de la moral en la producción comunista” (1919), la confianza en la dimensión ética del hombre lo había llevado a plantear que, en el contexto de una sociedad sin clases, la libertad de la moral debía ocupar el lugar que el derecho coactivo tiene en la regulación de toda actividad (cf. Lukács, 2005b: 64).

En “La misión moral del Partido Comunista”, publicado en *Kommunismus*, Lukács se refiere al opúsculo de Lenin titulado “La gran iniciativa” (1919, aparecido en 1920 en alemán), en el que el líder de la Revolución Rusa celebra la instauración de los “sábados comunistas”, jornadas de trabajo voluntario no remunerado. Para Lukács, “[e]l sábado comunista, en cuanto primer brote del pasaje de la disciplina capitalista del trabajo a la socialista, en cuanto primer paso del ‘salto del reino de la necesidad al de la libertad’, no es *de ninguna manera una cuestión institucional del gobierno soviético, sino objetivo moral del partido comunista*” (Lukács, 1973f: 35).

El rol de los partidos comunistas, para Lukács, es el de proveer de orientación y finalidad a un movimiento revolucionario que ha surgido con independencia de ellos, y llevarlo hacia la dictadura del proletariado. Pero la diferencia que existe entre las viejas organizaciones políticas obreras y el partido leninista radica en que la superación de la cosificación y el pasaje de la sujeción a la libertad no puede ser sólo meta, sino que debe constituir una de sus fuerzas impulsoras. La función del partido no se detiene solamente en ser la vanguardia de la revolución, en estar siempre un paso adelante de las masas, sino que también

debe ser la primera encarnación del reino de la libertad. En el partido debe dominar el espíritu de fraternidad, de verdadera solidaridad, la voluntad y la capacidad de sacrificarse. Si esto falta, si no nos esforzamos seriamente por hacer vivir estos principios, entonces el partido comunista se diferenciará de los burgueses solamente por su programa (Lukács, 1973f: 39).

En un planteo que, mucho más adelante, resonará en la idea del “hombre nuevo” de Guevara y en su ideal de la sociedad comunista, Lukács afirma que “[e]l pasaje de la vieja a la nueva sociedad, *no significa en lo más mínimo una simple mutación económica e institucional, sino, al mismo tiempo, una transformación moral*” (ibíd.: 36).

Estas declaraciones, sin embargo, no le impiden a Lukács, incluso a riesgo de entrar en franca contradicción, defender la necesidad de aprovechar cualquier ocasión que permita la revolución para purgar al partido de elementos que no alcancen el nivel de exigencia moral de la organización (cfr. *ibíd.*: 37). De este modo, mediante mecanismos de depuración moral, el partido debería privilegiar la *calidad* antes que la *cantidad* de militantes.

Junto con el aspecto moral de sus reflexiones, en el artículo se expresa también la influencia que aún mantenía el sindicalismo en su pensamiento. En su autobiografía *Pensamiento vivido*, Lukács hace referencia en particular a la admiración que tenía por Ervin Szabó<sup>77</sup>, cuya presencia se advierte, superada poco después, en pasajes donde el filósofo se empeña en cuestionar a los partidos socialdemócratas. Así, en el artículo referido, Lukács destaca la importancia del sindicalismo en tanto fuerza moral frente a la corrupción de los partidos socialdemócratas en los siguientes términos:

La política de coalición con los partidos burgueses no es por ello solamente consecuencia de necesidades políticas objetivas, sino de la estructura interna, de la verdadera esencia de los partidos socialdemócratas. Es por ello muy comprensible que, en las corrientes auténticamente revolucionarias pero todavía

---

<sup>77</sup> Ervin Szabó (1877-1918) fue un historiador y director de la Biblioteca Estatal en Budapest. En el aspecto político, se destacó por el apoyo a métodos propios del anarcosindicalismo.

En la entrevista *Record of a life*, a propósito de sus primeros escritos marxistas y la influencia de Szabó en su concepción del sindicalismo, Lukács sostiene:

The vestiges of Ervin Szabo's syndicalism still lived on in me. I hoped, therefore, that a union of the parties would lead to a breakthrough for the syndicalist doctrine that the organs leading the proletariat into the revolution would be more highly developed than the parties. My essay, “Party and Class” (1919), must be seen as the last expression of the syndicalism I inherited from Ervin Szabó, rather than, say, as an important stage in my own development, for the realities of the dictatorship soon showed me that that point of view was untenable (Lukács, 1983: 59).



no claramente concientes del movimiento obrero, haya venido expresándose una tendencia contraria no solo al carácter pequeñoburgués, corrompido y contrarrevolucionario de los viejos partidos, *sino a la esencia del partido en general*. Una de las razones el origen y de la fuerza de atracción del sindicalismo está sin duda justamente aquí: en la negación opuesta por los viejos partidos al *carácter ético* de la organización (Lukács, 1973f: 37).

Si bien todavía puede observarse en Lukács una preocupación a propósito del problema ético esbozado en los ensayos de 1919, existe una diferencia: mientras que en los escritos tempranos de *Táctica y ética*, en particular en el ensayo homónimo, el problema moral aparece en relación con el comportamiento de la conciencia individual frente a la táctica colectiva,<sup>78</sup> en los artículos de *Kommunismus* el énfasis se desplaza a la transformación que necesariamente debe producirse en el hombre y sus instituciones en la transición hacia el reino de la libertad.

### 3. *Kultur y Zivilisation*: una crítica marxista

En “Vieja y nueva *Kultur*”, Lukács recupera uno de los temas de la sociología alemana de fines del siglo XIX: la oposición *Kultur-Zivilisation*.

Como mencionamos al delinear el contexto de elaboración de su pensamiento juvenil, la *Kulturkritik* de la época se caracterizaba por un anticapitalismo romántico que se expresaba bajo la forma de un pesimismo por el destino de la cultura. Entre quienes sostenían esta idea se encuentra Georg Simmel. Esta proximidad de Lukács a Simmel, mencionada por Aricó en la presentación de los textos, puede leerse en “Vieja

---

<sup>78</sup> En uno de los pasajes de “Táctica y ética”, Lukács sostiene:

Todo el que se decide actualmente por el comunismo está, pues, comprometido a cargar con la misma responsabilidad *individual* por cada vida humana que muere por su causa en la lucha, que la que le cabría si él mismo la hubiera matado. Pero todos los que se adhieren al otro lado –la defensa del capitalismo– deben cargar con la misma responsabilidad individual por la destrucción que se produzca en las nuevas guerras imperialistas que seguramente habrán de generarse en represalia, como también por la opresión futura de naciones y clases. Éticamente, nadie puede eludir la responsabilidad alegando ser meramente un individuo, del cual no depende el destino del mundo (Lukács, 2005a: 32).

La concepción ética del joven Lukács implica aceptar de la existencia de situaciones trágicas en las cuales “es imposible actuar sin cargarse de culpa” y que, frente a ellas, “aun en el caso de que tuviéramos que elegir entre dos formas de culpabilidad, existiría un parámetro para la acción correcta e incorrecta. Ese parámetro es el sacrificio” (Lukács, 2005a: 33).

y nueva *Kultur*". Dada la importancia de su influencia en el joven Lukács, nos referiremos brevemente a su pensamiento.

\*

El análisis del fetichismo de la mercancía está entre los fundamentos de la crítica de la cultura de Simmel. En "El concepto y la tragedia de la cultura" (1911), Simmel señala que "[e]l 'carácter de fetiche' que Marx adscribe a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías es sólo un caso peculiarmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales" (Simmel, 2002: 350).<sup>79</sup>

Para el autor de *Filosofía del dinero* (1900), es posible afirmar que el mundo de la cultura de la época capitalista avanza de manera inevitable hacia la tragedia. La división del trabajo, con su efecto cosificador sobre el mundo de la mercancía –la máquina como poder autónomo frente al trabajador, la separación del objeto creado del creador, la impersonalidad con que el universo de los productos se le aparece al consumidor, etc.– entra en conexión con el universo de la producción de los objetos culturales (cf. Simmel, 1977: 575-578). Para Simmel, "[e]l proceso de objetivación de los contenidos culturales en el capitalismo [hace] que, a través de la especialización de éstos cada vez aument[e] más la distancia entre el sujeto y sus creaciones" a punto tal que "[l]os objetos culturales aumentan progresivamente hasta constituir un mundo cada vez más coherente en sí mismo" que termina por abrir una distancia insalvable entre los objetos y los seres humanos (cf. Simmel, 1977: 578-579). La tragedia de la cultura refiere, entre otras cosas, a

la funesta autonomía con la que el reino de los productos culturales crece y crece, como si una necesidad lógica interna extrajera un miembro tras el otro, a menudo casi sin relación con la voluntad y la personalidad de los productores, y como si no estuviera afectado por la pregunta por cuántos sujetos y en qué grado de

---

<sup>79</sup> En uno de los párrafos más conocidos de *El capital*, Marx se ocupa del carácter enigmático y místico que asumen los productos del trabajo humano ni bien se ponen a circular como mercancías. Debido a que la naturaleza misma de la mercancía hace que el trabajo privado del individuo no se realice como trabajo social hasta tanto se produce el intercambio, a los productores "las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*" (Marx, 2002: 89). De esta manera, el mundo de las mercancías se le aparece al hombre como independiente de su voluntad, autónomo y existente al margen de sus productores.

profundidad y extensión es recogido y conducido a su significación cultural (Simmel, 2002: 349).

Esta “conciencia trágica” no es atributo exclusivo de Simmel sino que se encuentra presente en la intelectualidad alemana en autores como Max Weber, Ferdinand Tönnies o Max Scheler.<sup>80</sup>

En cualquier caso, los análisis de Simmel ejercieron una profunda influencia en el joven Lukács, quien compartía con aquél el diagnóstico de un devenir fatal de la cultura en el marco del capitalismo. Sin embargo, tal como señalan Arato y Breines, existían diferencias entre las posturas de ambos autores: mientras que en Simmel la única solución posible era “el desenvolvimiento espiritual aunado a la resignada contemplación del inevitable curso del proceso” (Arato y Breines, 2004: 40), para el Lukács premarxista existía una actitud de lucha “ético-espiritual” (cfr. *ibíd.*: 41). En esta diferencia se encuentra, de manera incipiente, el devenir posterior del pensamiento de Lukács.<sup>81</sup>

\*

En “Vieja y nueva *Kultur*” se advierte una fuerte radicalización en la crítica de la cultura respecto de la manera en que aparecía en sus escritos premarxistas. Su flamante fe en el proletariado y su confianza en que ese sueño imposible de instauración de una nueva cultura encontrase en esa clase fundamento y posibilidad de realización pueden seguirse en el ensayo, independientemente de que el fracaso de la Revolución Húngara y el repliegue de la revolución en Europa lo llevaran, posteriormente, a considerar utópica esa posibilidad.

Uno de los méritos de Lukács en el ensayo es haber reelaborado en clave marxista el enfoque respecto de la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation* de la sociología alemana.

De acuerdo con Lukács, el concepto de *Kultur*, en oposición al de *Zivilisation*, “comprende el conjunto de aptitudes y de productos dotados de valor que resultan

---

<sup>80</sup> Sobre la intelectualidad anticapitalista alemana como fermento del pensamiento del joven Lukács, véase el capítulo que le dedica Michael Löwy al tema en *Georg Lukács -From Romanticism to Bolshevism*, pp. 22-67.

<sup>81</sup> Sobre el posicionamiento juvenil de Lukács frente al devenir trágico de la cultura y su relación con su marxismo temprano, Löwy escribe: “This ethical rigorism was precisely the bridge between Lukács’s 1908-16 tragic vision of the world and his political leftism of the 1919-21 period –just as his ‘left ethics’ had been the bridge from aesthetics to communism” (Löwy, 1979: 146).

superfluos en relación al inmediato sustento. Por ejemplo, la belleza de una casa pertenece al concepto de *Kultur*; no así su solidez, calefacción, etc.” (Lukács, 1973k: 74-75). Por eso, argumenta, la posibilidad social de la *Kultur* “es ofrecida por la sociedad en que las necesidades primarias han sido satisfechas de tal manera que no se requiere un trabajo tan pesado como para agotar las fuerzas vitales. Es decir, donde existen energías disponibles para la *Kultur*” (*ibíd.*).

Desde la perspectiva del Lukács devenido marxista, la raíz de la decadencia de la cultura debe buscarse en el capitalismo y en las transformaciones que produjo en la sociedad, las clases y el proceso productivo. Es decir: la “tragedia de la cultura” que en Simmel, pese a su apelación a Marx, aparecía como un problema deshistorizado, asume para Lukács un carácter históricamente determinado y, por lo tanto, susceptible de ser superado.

En el ensayo, Lukács comienza señalando que, pese al lamento de la burguesía, “*la Kultur de la época capitalista había ya caído íntimamente aun antes del derrumbe económico y político*” (*ibíd.*: 74). A diferencia de lo que ocurre con la vieja *Kultur* de la etapa precapitalista –Lukács toma como ejemplos las sociedades de la antigua Grecia y el Renacimiento–, propiciada por una clase dominante que delegaba en otros sustratos su sustento inmediato y podía entregarse al desarrollo de sus aptitudes, la *Kultur* de la época capitalista depende de una clase dominante explotadora –la burguesía– que es arrojada, al igual que el resto de las clases, al proceso productivo. La inexistencia de una casta específica llamada a poner sus aptitudes al servicio de la creación de la *Kultur* es para Lukács una característica distintiva del capitalismo y, por lo tanto, de su decadencia cultural. Esto es así por varios motivos.

Por un lado, la separación del producto respecto del productor, típica de la sociedad mercantil, pone en primer plano el valor de cambio del objeto antes que su valor de uso. En el capitalismo, “la vida económica ha dejado de ser un instrumento para la función vital de la sociedad y se le ha colocado en el centro: se ha convertido en un fin en sí mismo, objetivo de toda la actividad social” (*ibíd.*: 76). El hecho de que el valor estético sucumba a su valor de cambio atenta contra la cultura dado que “lo que la *Kultur* produce puede tener valor cultural auténtico *sólo cuando tiene valor de por sí*. En el momento en que asume carácter de mercancía y entra en el sistema de relaciones que lo transforma en mercancía, cesa aun su autonomía, la posibilidad de la *Kultur*” (*ibíd.*; destacado de L.).

Junto con esto, el capitalismo eliminó también la posibilidad de la *Kultur* en lo que refiere a la fabricación de los productos culturales. Esto ocurre porque “la *Kultur* es posible sólo donde el surgimiento del producto constituye –desde el ángulo visual de su creador– un proceso unitario y en sí acabado. Un proceso, es decir, cuyas condiciones dependen de la posibilidad y las aptitudes humanas del creador” (ibíd.). En el capitalismo, en cambio, se produciría un desmembramiento de la producción y una separación del trabajador del producto terminado: “*el hombre sirve a la máquina, se adapta a ella*; la producción se vuelve completamente independiente de las posibilidades y aptitudes humanas del trabajador” (ibíd.: 77; destacado de L.).

Por otra parte, mientras que la *Kultur* precapitalista poseía una continuidad de desarrollo orgánico, con el capitalismo las transformaciones del proceso productivo influyen necesariamente sobre los productos; aparece la moda, que implica que los productos se cargan de valores superficiales y efímeros, aptos para su colocación y consumo en el mercado, pero ajenos al acrecentamiento del íntimo valor del producto. Según Lukács,

[e]l dominio de la moda significa que la forma y la calidad de los productos puestos sobre el mercado cambian a breve plazo, independientemente de la relación con la belleza y la finalidad. *La esencia de un mercado tal comporta que dentro de determinados períodos deben ser fabricados nuevos objetos* (ibíd.: 78; destacado de L.).

Mientras que las antiguas *Kulturen* de Grecia y del Renacimiento se desarrollaban orgánicamente en el terreno del ser social en tanto existía una armonía entre la ideología y el ordenamiento productivo que se expresaba como correspondencia entre ideología y conducta de vida, bajo el capitalismo la oposición que existe entre ambas esferas hace que las formas y los contenidos de las expresiones culturales entren en contradicción. Por eso, “la *Kultur* del capitalismo no podía ser sino crítica sin embellecimientos de la época capitalista” (ibíd.: 80), tal como ocurre, señala Lukács, con los casos de Zola e Ibsen. Es así que “cuanto más auténtica y válida era, tanto más debía faltarle la simple y natural armonía y belleza de la antigua *Kultur*” (ibíd.).

La solución a estos problemas descansa, para Lukács, en la transformación socialista de la sociedad que puede llevar adelante el proletariado. Con el fin del dominio de la economía sobre la totalidad de la vida, cesa la relación inarmónica del hombre con el trabajo. La organización socialista de la sociedad “*lleva a una vida*

*humana interior y exterior dominada por motivos humanos, ya no económicos*” (ibíd.: 83; destacado de L.). Esto hace emerger la posibilidad de una nueva *Kultur*, “*pues la Kultur significa el dominio interno del hombre sobre el ambiente, así como la Zivilisation ha creado los medios del dominio sobre la sociedad*” (ibíd.; destacado de L.).

\*

En el ensayo, como puede apreciarse, sobreviven elementos de su concepción premarxista. Así, la nostalgia por un pasado en el cual existía la posibilidad de una *Kultur* –Grecia y el Renacimiento– y la esperanza en que una transformación radical de la sociedad –la instauración del comunismo– venga a restaurar la armonía interrumpida por la destrucción de la cultura del capitalismo, constituyen aspectos en los que se entrelazan el pesimismo ante el presente y la confianza mesiánica en una transformación que apela –mucho más que lo que sucederá en la producción madura del filósofo– a la utopía.

## **VI. El joven y el “viejo” Lukács: crítica al materialismo vulgar y al estalinismo**

La distancia crítica frente al materialismo vulgar constituye otra de las características destacadas del pensamiento de Lukács, presente no solo en sus obras marxistas de juventud sino en su producción posterior.

Entre los textos publicados en el *Cuaderno*, se destaca especialmente “Tecnología y relaciones sociales”, la reseña que, en 1925, Lukács escribe a propósito de la publicación de *Teoría del materialismo histórico. Manual de divulgación sobre sociología marxista*, estudio de Bujarin aparecido en 1922.<sup>82</sup>

La reseña de Lukács es presentada por Ben Brewster, quien destaca la filiación de la crítica de filósofo con la obra de Max Weber. Además de considerar en *Historia y conciencia de clase* la presencia de categorías de la sociología clásica alemana<sup>83</sup>,

---

<sup>82</sup> La obra de Bujarin no resultaba ajena a los miembros del *grupo de Pasado y Presente*. No solo estaban familiarizados, como mencionamos en el capítulo anterior, con la crítica que Gramsci le había realizado al manual (cf. Gramsci, 1971), sino que también editan el estudio del teórico ruso en el *Cuaderno* número 31 (cf. Bujarin, 1970).

<sup>83</sup> En *Historia y conciencia de clase*, Lukács vincula la categoría marxista de reificación con la noción weberiana de racionalización o cálculo racional.

Brewster pone de relieve otra de las dimensiones del vínculo entre Lukács y el sociólogo alemán: la profunda erudición, sostenida en una gran acumulación de detalles históricos. Este aspecto hace que la crítica de Lukács al evolucionismo determinista de Bujarin –en el sentido de una marcha fatal hacia el socialismo– no sea puramente filosófica, sino concreta (cf. Brewster, 1973: 110).

En la reseña, pese a reconocer que el libro de Bujarin no tiene más pretensión que la de ser un manual popular de divulgación del marxismo, Lukács señala que peca de exceso de simplificación en el planteo de los problemas y sus soluciones. En este sentido, cuestiona el esquematismo que lo lleva a entender la organización de las clases en el Estado como un reflejo de la estructura económica de la sociedad (Lukács, 1973o: 114), la ausencia de cualquier referencia al vínculo existente entre la dialéctica hegeliana y la marxista (*ibíd.*: 115) y “[l]a proximidad de la teoría de Bujarin al materialismo natural científicista burgués”, que le impide comprender que lo específico del marxismo es la idea de que “*todos los fenómenos económicos o ‘sociológicos’ derivan de las relaciones sociales entre los hombres*” y acaba emparentando su concepción de la objetividad al fetichismo (cf. *ibíd.*; destacado de L.).

La conclusión de Lukács es categórica:

“la filosofía de base de Bujarin se encuentra en completa armonía con el materialismo contemplativo; [...] en lugar de realizar una crítica materialista histórica de las ciencias naturales y de sus métodos, v. g., al develar su cualidad de productos del desarrollo capitalista, extiende estos métodos al estudio de la sociedad, sin titubeos, acríticamente, ahistóricamente y antidialécticamente (cf. *ibíd.*: 121)”.<sup>84</sup>

El rechazo del materialismo vulgar supone una oposición a la versión del marxismo del periodo del estalinismo. Si bien es cierto que el distanciamiento del DIAMAT que Lukács mantuvo a lo largo de su vida se expresó en varias ocasiones como rechazo del estalinismo, esto no siempre pudo manifestarse como una confrontación directa contra Stalin. Durante su periodo de exilio en la URSS, por ejemplo, tal como lo señala en el prólogo a la edición en español de *La novela*

---

<sup>84</sup> Como destacan Vedda e Infranca en el estudio preliminar a *Táctica y ética: escritos temprano 1919-1929*, es importante recordar que la reseña, que aparece con posterioridad a la redacción de *Derrotismo y dialéctica*, retoma algunos de los temas presentados por Lukács en su defensa a *Historia y conciencia de clase* (Vedda; Infranca, 2005: 17-18). En el pasaje citado, Lukács mantiene su rechazo a la consideración de una dialéctica de la naturaleza.

*histórica*, se vio obligado a utilizar un lenguaje y silencio esópicos (cf. Lukács, 1966c: 10). Fue recién con posterioridad al XX Congreso del PCUS que su posición contraria a Stalin y su concepción del marxismo fue explícita.<sup>85</sup> Los pasajes de su obra correspondientes a ese periodo presentes en el *Cuaderno* permiten recuperar las líneas fundamentales de su posición.

Así lo entiende Luporini, quien en la presentación de la entrevista realizada por András Kovács a Lukács, destaca que el filósofo evoca a un Lenin en lucha contra la interpretación “objetivista” del marxismo que pretende limitar la teoría al registro de los efectos de la economía en la sociedad sin tener en cuenta la cuestión subjetiva (cf. Luporini, 1973: 125).<sup>86</sup> Este hecho es mencionado por Luporini cuando remarca que, para Lukács, Stalin no fue un continuador de Lenin sino su opuesto, tal como hace constar en la extensa cita de la carta del filósofo a Alberto Carocci (cf. Luporini, 1973: 127).<sup>87</sup>

De la lectura de la entrevista surge, en paralelo a la reivindicación de la figura de Lenin y el leninismo, la oposición de Lukács al marxismo encarnado por Stalin. Así, Lukács contrasta el modo en que Lenin era capaz de lidiar con sectores opositores dentro del movimiento obrero sin recurrir a la eliminación física, a diferencia de lo sucedido en los Procesos de Moscú de 1936-1938, donde “se podía demostrar que los que se oponían a la línea del Comité Central eran, ya desde su juventud, elementos de la más feroz reacción” (Lukács, 1973p:139). Asimismo, intenta desarticular la idea de que en Lenin existía un intento por dirigir la literatura: para Lukács, “Lenin no pensó nunca que la literatura debía transformarse en el órgano oficial del socialismo” (*ibíd.*: 142).

---

<sup>85</sup> Véase, por ejemplo, “Más allá de Stalin” (Lukács, 2004c).

<sup>86</sup> El 2 de octubre de 1969, el director András Kovács realiza una entrevista televisada a Lukács en su casa de reposo de Jávorkut. El filósofo, reacio a hablar de sí mismo, había accedido a la entrevista porque se había acordado la posibilidad de dialogar sobre Lenin quien, en sus palabras, representa “el gran tipo humano de revolucionario socialista” (Lukács, 1973: 138). Del encuentro, que duró una hora y media, se publica la parte de la entrevista dedicada al dirigente ruso.

<sup>87</sup> En 1962, la revista italiana *Nuovi Argumenti* publicó un número dedicado a la URSS con motivo del XXII Congreso del PCUS. En sus páginas, el codirector de la revista da a conocer una carta que le fuera dirigida por Lukács en la que somete a crítica la tendencia de Stalin a confundir teoría, práctica y estrategia.



## Capítulo 5 - Conclusiones

En la introducción de nuestra investigación nos propusimos como objetivo específico reconstruir la recepción de la obra de Lukács en Argentina en los proyectos político-culturales de *Cuadernos de Cultura* y *Pasado y Presente*, con el fin general de contribuir a la desarticulación de la leyenda del joven Lukács. Para ello, orientamos la investigación alrededor de tres interrogantes. En primer lugar, nos ocupamos de indagar *cuál fue el objeto de recepción*, es decir, qué obras, artículos, ensayos o intervenciones del filósofo se reprodujeron en los proyectos estudiados. En segundo lugar, investigamos *el modo como fue leída la obra de Lukács por sus respectivos agentes de recepción*. Por último, nos propusimos responder a la pregunta de *por qué fue leído como fue leído*. Esta triple mirada sobre nuestro objeto de estudio nos permitió avanzar en el propósito de *describir y explicar* el fenómeno de recepción de la obra de Lukács. En este apartado sistematizaremos nuestras conclusiones.

\*

*La recepción de la obra de Lukács por parte de los comunistas argentinos fue sumamente escasa.* Con excepción de la autocrítica del filósofo a propósito de los cuestionamientos que le formulara Révai, y de los pasajes en repudio a la edición en Francia, sin su autorización, de *Historia y conciencia de clase*, en *Cuadernos de Cultura* no se publicaron ensayos o artículos del filósofo. Tampoco fue editada ninguna de sus obras. Este dato es relevante si se toma en consideración la enorme red de editoriales con las que contaba el PCA durante el periodo de veinticinco años que abarca nuestro estudio. En lugar de esto, la recepción de Lukács entre los comunistas argentinos fue *indirecta*, en el sentido de que su obra fue conocida a través de la concepción que de ella formularon sus críticos. Incluso en la necrológica publicada en ocasión del fallecimiento de Lukács, la línea editorial del Partido privilegia la advertencia acerca de los “errores” del filósofo antes que una reconstrucción, aunque más no fuese breve, de su pensamiento.

Este peculiar fenómeno de recepción, que combinó el silenciamiento de la obra de Lukács con la publicación de artículos de carácter preventivo frente a la posibilidad de una difusión más amplia de sus ideas, no fue privativo de *Cuadernos de Cultura*, sino que se expresó en otros canales partidarios, como es el caso, por citar un ejemplo, de *Problemas de la paz y el socialismo*, revista teórica e informativa sobre el

movimiento comunista mundial. Allí, en junio de 1959, aparece publicado “Las concepciones filosóficas de György Lukács”, de Béla Fogarasi. En el artículo, al igual que en el trabajo de Szigeti, se establece una continuidad entre las ideas filosóficas y las políticas y estéticas de Lukács a los efectos de reafirmar su presunta filiación al revisionismo y a tendencias que desembocaron en la “contrarrevolución” húngara de 1956.

A diferencia de lo ocurrido con *Cuadernos de Cultura*, el grupo responsable de *Pasado y Presente* se constituyó en el primer agente de recepción de la obra marxista temprana de Lukács en Argentina durante las décadas del sesenta y comienzos del setenta. Correspondió al grupo la publicación de cuatro de los ocho ensayos de *Historia y conciencia de clase*, con su prólogo de 1922 y pasajes del de 1967, y la totalidad de artículos publicados en la revista *Kommunismus* durante 1920 y 1921. En tanto proyecto editorial argentino, el interés por la difusión de la producción marxista temprana de Lukács solo fue compartido, en el periodo consignado, por la editorial La Rosa Blindada, que en 1968 publica el *Lenin* (1924).<sup>88</sup>

\*

Los artículos y pasajes relacionados con la obra de Lukács que aparecen en *Cuadernos de Cultura* son reproducciones de publicaciones comunistas –periódicos, revistas, boletines– y expresan la línea “oficial” soviética sobre la cuestión tratada. En algunos casos, como en el de los artículos de Szigeti, la referencia a la fuente es explícita; en los otros, fue necesario rastrearla.

La recepción de Lukács por parte de *Pasado y Presente* aparece asociada al campo cultural italiano y al francés: con excepción de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”, que es una traducción directa de la versión alemana del ensayo, el resto de las publicaciones tiene como fuente las ediciones del filósofo publicadas en Italia y Francia. La imposibilidad, por parte de los intelectuales del grupo, de acceder a las obras de Lukács en los originales alemanes o húngaros ofició como un condicionante idiomático respecto de los alcances y limitaciones de la recepción del filósofo.

\*

---

<sup>88</sup> De la teoría estética de Lukács, tanto premarxista como marxista, se había ocupado poco antes la editorial Siglo Veinte: en 1965 publica, en traducción del italiano por Juan José Sebreli, los *Ensayos sobre el realismo* y, en 1966, a partir de una edición francesa traducida también por Sebreli, la *Teoría de la novela*.

*Cuadernos de Cultura* y el proyecto editorial de *Pasado y Presente* delinean dos interpretaciones diversas de la obra de Lukács.

Para los comunistas argentinos, al igual que para los de otras latitudes, la obra de Lukács estuvo siempre bajo un régimen de sospecha del que no pudieron liberarla las sucesivas autocríticas del filósofo. Para el mundo comunista alineado con el marxismo soviético, el pensamiento de Lukács presentó siempre, tanto en su periodo marxista temprano como en el tardío, aristas que propiciaron acusaciones de revisionismo, cosmopolitismo, idealismo, hegelianismo, desviacionismo burgués, etcétera. El filósofo y su obra fueron situados por esa ortodoxia en el dudoso límite que separa los campos de la revolución y la contrarrevolución. En este sentido, la obra de Lukács asimilada por *Cuadernos de Cultura* es, como la de todo el mundo comunista, la de un filósofo empeñado en infructuosos intentos por encuadrarse en los marcos de un marxismo con el cual siempre mantuvo fricciones. Estas mismas rispideces fueron, paradójicamente, las que motivaron el acercamiento del grupo de *Pasado y Presente* a Lukács.

El interés de los intelectuales cordobeses en los escritos tempranos del filósofo giró específicamente alrededor de los matices heterodoxos de su pensamiento. El conjunto de ensayos publicados por *Pasado y Presente* testimonia el interés del grupo por destacar en el marxismo sus raíces hegelianas, su énfasis en la subjetividad, su carácter dialéctico y su potencialidad como método para una crítica de la ideología y, en términos generales, de la cultura.

\*

Como planteamos en la introducción, partimos del supuesto, inaugurado por la teoría de la recepción, de que el sentido de una obra no viene dado de una vez y para siempre, sino que depende de las operaciones de interpretación practicadas por una comunidad de lectores. Ese modo de leer no es mero resultado de la voluntad individual, sino que se encuentra condicionado por elementos de los contextos social, político, histórico, etcétera, que son susceptibles de ser estudiados. En este sentido, para responder a la pregunta de por qué Lukács fue leído de la manera en que lo fue por parte de los proyectos editoriales estudiados, es necesario recomponer los problemas y discusiones del horizonte de recepción que acogió su obra, que es el que permite explicar tanto las limitaciones como las potencialidades de las operaciones de lectura a las que fue sometida su obra.

En el caso de *Cuadernos de Cultura*, la recepción de Lukács se vio condicionada por varios factores.

En primer lugar, la filiación que la concepción del marxismo de los comunistas argentinos mantenía con el DIAMAT soviético operó como un filtro para cualquier interpretación de la obra de Marx tendiente a poner de relieve la herencia hegeliana. A la sospecha de idealismo, frente a cualquier asociación del nombre de los fundadores del marxismo al de Hegel, se suma, también derivada del DIAMAT, la adscripción a una teoría del reflejo en su versión más vulgar y mecanicista. Estos aspectos, que en el Lukács de *Historia y conciencia de clase* se veían desafiados a partir de su crítica a la dialéctica de la naturaleza elaborada por Engels y del énfasis en conceptos como los de conciencia y totalidad, volvían inasimilable la obra para los militantes del partido de Ghioldi y Codovilla.

En segundo lugar, la Guerra Fría significó nuevos condicionamientos para un Partido tradicionalmente alineado con las directivas del marxismo soviético. La adscripción del PCA al zhdanovismo, con su imposición del realismo socialista como estética oficial, supuso un bloqueo para la recepción de las concepciones literarias de Lukács, más proclive a la recuperación de la herencia burguesa que a combatirla. Además, la nueva política cultural de la URSS implicó una agudización de la persecución al filósofo en Hungría que, junto con los pedidos de autocritica, se vio reflejada en la prohibición de edición de sus obras. En Argentina, si bien existieron espacios de relativa autonomía alrededor de figuras como la del mismo Agosti, la posición oficial sobre Lukács no tardó en plegarse a la impuesta por Moscú.

En el caso de *Pasado y Presente*, la expulsión del PCA se convirtió en el primer paso en el camino hacia la recepción de Lukács: desligados de la obligación de tener que mantener fidelidad a una ortodoxia con la que no habían conseguido comulgar, los jóvenes intelectuales que impulsaron *Pasado y Presente* centraron su interés en aquellos autores del campo del marxismo que desafiaban las concepciones fatalistas y vulgares de los manuales del DIAMAT.

La recepción de la obra marxista temprana de Lukács por parte de *Pasado y Presente* se produce, como hemos visto, en simultaneidad con su recepción de Antonio Gramsci. Esta sincronía no es explicable solamente por la presencia de elementos de continuidad entre una obra y otra: existen aspectos en la concepción del marxismo de

ambos autores que se encuentran en sintonía con el espíritu dominante de la época.<sup>89</sup> La concepción mesiánica, utópica e idealista del marxismo –según sus propias palabras (cf. Lukács, 1969a: xvi)– expresada en los artículos del periodo de *Kommunismus*, y el despliegue de fuerzas voluntaristas e ideológicas con que, en *Historia y conciencia de clase*, el filósofo se opone al fatalismo del materialismo mecanicista (cf. *ibíd.*: xxxvi), constituyen aspectos de la obra marxista temprana del filósofo que, en el contexto del periodo estudiado y para los jóvenes de *Pasado y Presente*, la volvían actual.

A este clima de época propicio se suma un aspecto de enorme importancia: la incidencia de intelectuales de referencia en el campo cultural que favorecen o limitan la recepción y circulación de determinados autores e ideas. En este sentido, así como es posible hablar de la fidelidad del PCA a una ortodoxia que impidió la recepción de la obra de Lukács, también existieron, en el *grupo de Pasado y Presente*, autores canónicos que propiciaron su lectura. No puede soslayarse en Argentina la influencia del marxismo francés, especialmente en la figura de Sartre quien, en la década del sesenta en Argentina, fue determinante en la vinculación entre filosofía y política (cf. Terán, 1991: 17). Asimismo, la edición en 1957 de *Las aventuras de la dialéctica*, de Merleau-Ponty, favoreció, al igual que en Francia, la lectura de *Historia y conciencia de clase*, obra de la que se ocupa en el capítulo titulado “El marxismo occidental”.

\*

En la introducción de la presente tesis enunciamos como propósito general contribuir a la desarticulación de la leyenda del joven Lukács. Dado que nuestro estudio se orientó a reconstruir el proceso de recepción de ideas del filósofo en nuestro medio, no nos ocupamos de manera específica de discutir, mediante la reconstrucción

---

<sup>89</sup>Sobre la afinidad entre el proyecto editorial de los intelectuales cordobeses y Gramsci en el contexto de la década del sesenta, Terán escribe:

Era evidente que el voluntarismo gramsciano resultaba congruente con el deseo de revolución mediante el cual el grupo *Pasado y Presente* compartía el *aroma espiritual del humanismo generalizado de la época, centrado en la convicción de que las injusticias acumuladas en la historia pueden ser borradas por el esfuerzo consciente de la voluntad humana organizada*, y ése es el sentido profundo de la impugnación a la concepción leninista del reflejo para dar lugar a la actividad del hombre como fuente (‘raíz’) de la objetividad (Terán, 1991: 104; destacado nuestro).

de conceptos, la preeminencia atribuida a su obra premarxista o la mentada superioridad de su concepción temprana del marxismo frente a la esbozada en sus obras de madurez. Antes que eso, pusimos de manifiesto que, tanto la recepción de Lukács por parte de *Cuadernos de Cultura* como por parte de *Pasado y Presente*, constituyeron *modos de leer su obra en conexión con imperativos de una época o una matriz de ideas*. Esta circunstancia –que es, por otra parte, la que se da en todo proceso de recepción– hizo que la interpretación de Lukács adoleciera de una deficiencia importante: *ninguno de los proyectos editoriales estudiados pudo abordar su pensamiento más allá de lo ya juzgado de antemano por las concepciones en que ambas tradiciones fundamentaban su modo de entender el marxismo*. Así, para el comunismo argentino del periodo estudiado, el filósofo húngaro fue siempre sospechoso de no ser lo suficientemente marxista como para defender su obra como legado propio. Para los intelectuales de *Pasado y Presente*, por su parte, el acceso a la obra tardía del filósofo se vio imposibilitado en la medida en que el subjetivismo y voluntarismo característicos del marxismo temprano de Lukács –dos de los aspectos más valorados por los responsables del proyecto editorial cordobés– son abandonados por el filósofo tanto en su *Estética* tardía como en la *Ontología*.

El déficit de recepción de la obra tardía de Lukács, característico de Europa, se reprodujo también en Argentina.<sup>90</sup> Resulta llamativo, para el caso de *Pasado y Presente*, que, pese a celebrar en el joven Lukács de *Kommunismus* el redescubrimiento de la *Kultur* burguesa en el terreno del marxismo (cf. Aricó, 1973: vii), no hayan conseguido advertir que en la estética tardía del filósofo se articula un intento de recuperar la herencia literaria burguesa, en lugar de condenarla.

La falta de una consideración sobre la obra tardía de Lukács recién comenzará a revertirse a partir de 2000, cuando se advierte el despertar de un interés por la obra del filósofo que queda reflejado, como mencionamos, tanto en la publicación de sus textos como en la edición de jornadas, coloquios y congresos que toman su producción como objeto de reflexión.

\*

La obra de Lukács constituye un legado vasto y complejo que, por los motivos aducidos, permaneció indisputado. Entendemos que un estudio de recepción de ideas

---

<sup>90</sup>Sobre el escaso interés despertado por la *Estética* de Lukács, cf. Bollenbeck, 2007.

como el propuesto contribuye a cuestionar la leyenda del joven Lukács en tanto problematiza el significado dado a su obra como efecto de lecturas. Como ocurre en todo proceso de recepción, en el de Lukács operaron condicionamientos de época, intereses y limitaciones ideológicas de los agentes de recepción y restricciones idiomáticas. Recuperando la idea de Collini de que la tarea del historiador consiste en extraer del pasado algo que siempre estuvo allí, pero que no pudo ser comprendido (cf. Collini, 2007: 169), entendemos que la presente investigación contribuye modestamente a desarticular la leyenda del joven y el viejo Lukács en tanto aborda de manera crítica las condiciones deficitarias de su recepción.

## Bibliografía

La bibliografía consignada a continuación registra exclusivamente las obras citadas a lo largo de la investigación; se omite la bibliografía consultada de carácter general. Los apartados A y B recogen las obras de Lukács publicadas tanto en Argentina como en países hispanohablantes durante el periodo investigado. Para cotejar las referencias de la bibliografía citada en la investigación, es necesario remitirse a los apartados que siguen a los mencionados.

### A. Ediciones argentinas de las principales obras de Lukács publicadas durante el periodo estudiado

- Lukács, György, (1958) *La crisis de la filosofía burguesa*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- , (1964) “Marx y Weber: reflexiones sobre la decadencia de la ideología”. En: Horowitz, Irving L. (ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Tomo I. Buenos Aires: Eudeba.
- , (1965) *Ensayos sobre el realismo*. Traducción Juan José Sebreli. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- , (1966) *Teoría de la novela*. Traducción de Juan José Sebreli. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- , (1968) *Lenin*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.
- , *et. al.* (1969) “Realismo: ¿experiencia socialista o naturalismo burocrático?”. En: *Realismo: ¿mito, doctrina o tendencia histórica?* Traducción de Irene L. Cusien. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- , (1971) *Nueva historia de la literatura alemana*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: La Pléyade.
- , (1975) *La crisis de la filosofía burguesa*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: La Pléyade.



**B. Ediciones en español de las principales obras de Lukács publicadas durante el periodo estudiado**

- Lukács, György, (1959) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- , (1959) *Mi camino hacia Marx*. Selección, traducción y notas de Emilio Uranga. México: UNAM.
- , (1963) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- , (1963) *Significación actual del realismo crítico*. Traducción de María Teresa Toral. México: Ediciones Era.
- , (1966) *Aportaciones a la historia de la estética*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- , (1966) *La novela histórica*. Traducción de Jasmin Reuter. México: Ediciones Era.
- , (1966) *Problemas del realismo*. Traducción de Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica.
- , (1966) *Sociología de la literatura*. Selección e introd. de P. Ludz. Traducción de Michael Faber-Kaiser. Madrid: Península.
- , (1966-67) *La peculiaridad de lo estético*. Traducción de Manuel Sacristán. 4 vv. México: Grijalbo.
- , (1968) *Goethe y su época*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- , (1969) *Prolegómenos a una estética marxista*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo.
- , (1969) *Thomas Mann*. Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona: Grijalbo.
- , (1970) *Realistas alemanes del siglo XIX*. Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona: Grijalbo.
- , (1974) *Soljenitsin. Dos ensayos 1964/1969*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona-México: Grijalbo.
- , (1975) *El irracionalismo del período imperialista*. México: Partido Revolucionario Institucional, CEN.

### C. De Lukács y referida a su obra

- Adorno, Theodor W., (2003) “Reconciliación extorsionada”. En: *Notas sobre literatura*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, pp. 242-269.
- Arato, Andrew; Breines, Paul, (1986) *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. México: F.C.E.
- Arvon, Henry, (1972) *La estética marxista*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benseler, Frank, (1979) „Nachwort”. En: Lukács, G., *Demokratische Diktatur (1925-1929). Politische Aufsätze V*. Darmstadt y Neuwied: Luchterhand, pp. 205-210.
- , (2007), “El Lukács tardío y el viraje subjetivo en el marxismo. Sobre la *Ontología del ser social*”. En: Infranca, Antonino; Vedda, Miguel, (comps.) *György Lukács: ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad, pp. 167-188.
- Bollenbeck, Georg, (2007) “Una estética que merecía más atención”. En: Infranca, Antonino; Vedda, Miguel, (comps.) *György Lukács: ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad, pp. 127-137.
- Despoix, Philip, (2005) “La Escuela de Budapest y su recepción de Lukács” (selección). En: Vedda, Miguel (comp.), *Estudios sobre Lukács*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- García Chicote, Francisco M.; Koval, Martín, (2015) “Presentación”. En: Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 9-15.
- Holz, H. H.; Kofler, L.; Abendroth, W., (1969) *Conversaciones con Lukács*. Traducción de Jorge Deike y Javier Abásolo. Madrid: Alianza Editorial.
- Infranca, Antonino, (2005) *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- , (2015) “Las críticas a *Historia y conciencia de clase*”. En: Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 121-133.

- Jung, Werner, (2007) “Para una ontología de la vida cotidiana. La filosofía tardía de Georg Lukács”. En: Infranca, Antonino; Vedda, Miguel, (comps.) *György Lukács: ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad, pp. 85-101.
- Kadarkay, Arpad, (1994) *Georg Lukács. Vida, pensamiento y política*. Traducción de Francesc Agües. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
- Löwy, Michael, (1978) “Notas sobre Lukács y Gramsci”. En: *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukács)*. Barcelona: Fontamara, pp. 15-26.
- , (1979) *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*. London: NLB.
- , (1988) “El joven Lukács y el joven Bloch”. En: *Memoria del Simposio Internacional: György Lukács y su época*. México DF: UAM-X, CSH, Depto. de Política y Cultura, pp. 45-67.
- , (2015) “La dialéctica revolucionaria contra el ‘derrotismo’. La respuesta de Lukács a los críticos de *Historia y conciencia de clase*”. En: Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 165-175.
- Lukács, György, (1949) “Heidegger redivivus”. En: *Europe. Revue Mensuelle*, año 27, n° 39, pp. 32-52.
- , (1959) *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- , (1966) (a) “Prólogo a la edición española”. En: *Problemas del realismo*. Traducción de Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-10.
- , (1966) (b) “¿Narrar o describir?”. En: *Problemas del realismo*. Traducción de Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 171-216.
- , (1966) (c) *La novela histórica*. Traducción de Jasmin Reuter. México: Ediciones Era.
- , (1967) (a) „Interview der Redaktion von *Szabad Nép* mit Georg Lukacs”. En: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, pp. 633-640.
- , (1967) (b) „Rede in der philosophischen Debatte der Petöfi-Kreises am 15. Juni 1956”. En: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied und Berlin, Luchterhand Verlag, pp. 593-602

- , (1969) (a) “Prólogo a la edición en español de *Historia y conciencia de clase*” (1967). En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. ix-xli.
- , (1969) (b) “¿Qué es marxismo ortodoxo?” En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 1-28.
- , (1969) (c) “Conciencia de clase”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 49-88.
- , (1969) (d) “El cambio estructural del materialismo histórico”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 233-266.
- , (1969) (e) “Legalidad e ilegalidad”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 267-282.
- , (1969) (f) “Observaciones de método acerca del problema de la organización”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 307-354.
- , (1969) (g) “La cosificación y la conciencia del proletariado”. En: *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 89-232.
- , (1977) *La novela histórica*. Traducción de Jasmin Reuter. México: Ediciones Era.
- , (1983) *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. Edited by István Eörsi. London: Verso.
- , (1985) (a) “Prólogo”. En: *El alma y las formas/Teoría de la novela*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 281-293.
- , (1985) (b) *Teoría de la novela. Ensayo histórico filosófico sobre las formas de la épica grande*. En: *El alma y las formas/Teoría de la novela*. Traducción de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, pp. 295-420.
- , (2004) (a) “La visión del mundo aristocrática y la democrática”. En: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 27-56.
- , (2004) (b) “Las tareas de la filosofía marxista en la nueva democracia”. En: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición,

- introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 57-88.
- , (2004) (c) “Más allá de Stalin”. En: *Testamento político y otros escritos sobre política y filosofía*. Edición, introducción y notas de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 125-132.
- , (2004) (d) “Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humanos”. En: *Ontología del ser social: el trabajo*. Edición al cuidado de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 35-53.
- , (2005) (a) “Táctica y ética”. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 27-34.
- , (2005) (b) “El problema de la dirección intelectual y los ‘trabajadores intelectuales’”. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 35-40.
- , (2005) (c) “¿Qué es marxismo ortodoxo?”. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 41-47.
- , (2005) (d) “La nueva edición de las cartas de Lasalle”. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 147-171.
- , (2005) (e) “Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista”. En: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Introducción de Antonino Infranca y Miguel Vedda. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 175-211.
- , (2005) (f) *Lenin – Marx*. Traducción de Miguel Vedda y Karen Saban. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- , (2007) “Gran Hotel ‘Abismo’”. En: Vedda, Miguel; Infranca, Antonino (comps.), *György Lukács: Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, pp. 31-47.

- , (2011) (a) “Confusión sobre el ‘triunfo del realismo’”. En: *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 113-123.
- , (2011) (b) “Cuestiones de principio para una polémica sin principios”. En: *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 91-101.
- , (2011) (c) “¿Marxismo o proudhonismo en la historia de la literatura?”. En: *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 135-184.
- , (2013) *The culture of people’s democracy: hungarian essays on literature, art, and democratic transition (1945-1948)*. Edición y traducción a cargo de Tyrus Miller. Boston: Brill.
- , (2015) “Derrotismo y dialéctica”. En: *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 17-109.
- , (2015) (b) “El bolchevismo como problema moral”. En: *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Edición al cuidado de Miguel Vedda, con la colaboración de María Belén Castano. Buenos Aires: Editorial Gorla, 245-250.
- Luporini, Cesare, (1967) “Réflexions sur Louis Althusser”. En: *L’Homme et la société*, vol.4, n° 1, pp. 23-35.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1957) *Las aventuras de la dialéctica*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Mészáros, István, (1969) “El debate sobre Lukács y sus consecuencias: Révai y el zhdanovismo”. En AAVV., *Lukács*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, pp. 25-40.
- Oldrini, Guido (ed.), (1983) *Il marxismo della maturità di Lukács*. Napoli: Prismi.
- Raddatz, J. Fritz, (1975) *Georg Lukács en testimonios personales y documentos gráficos*. Traducción de José-Francisco Ivars. Madrid: Alianza.
- Rudas, László; Deborin, Abraham, (2015) “Pasajes de las reseñas de Rudas y Deborin”. En: Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 111-119.

- Tertulian, Nicolas, (1980) *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*. Paris: Le Sycomore.
- , (1994) “Lukács y el stalinismo”. En: Lukács, G., *Sobre el stalinismo. Cartas con W. Hoffmann*. Buenos Aires: Kohen y Asociados Internacional Ediciones, pp. 93-137.
- , (2015) “Avatares de la filosofía marxista: acerca de un texto inédito de György Lukács”. En: Lukács, G., *Derrotismo y dialéctica. Una defensa de Historia y conciencia de clase*. Edición al cuidado de Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 195-205.
- Vedda, Miguel, (2004) “Actualidad de Lukács”. En: Sarnyai, Tibor, *Valódi műhely. A Szegedi Lukács Kör története (1979-2004)*. Budapest: Áron Kiadó, pp. 120–126.
- , (2005) (a) “Estudio preliminar”. En: Lukács, G., *Lenin – Marx*. Traducción de Miguel Vedda y Karen Saban. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 5-30.
- , (ed.) (2005) (b) *György Lukács y la literatura alemana*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta/Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- , (2006) “György Lukács y la fundamentación ontológica de lo estético”. En: *La sugestión de lo concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 57-103.
- , (2011) “Realismo y filosofía. Los debates del Lukács maduro contra la ‘sociología vulgar’”. En: Lukács, *Escritos de Moscú*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. y notas de Martín Koval y Miguel Vedda. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 5-27.
- , (2013) “Notas sobre *La novela histórica* de György Lukács”. En: Vedda, Miguel; Duayer, Mario (comps.), *György Lukács: años de peregrinaje filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 211-222.
- , (2015) “Entre la metafísica y la historia. Sobre la trayectoria intelectual del joven Lukács”. En: Lukács, György, *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*. Edición al cuidado de Miguel Vedda, con la colaboración de María Belén Castano. Buenos Aires: Editorial Gorla, pp. 5-87.
- ; Infranca, Antonino (eds.), (2003) *György Lukács: Pensamiento vivido*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA) / CeDInCI, 2003 [edición digital en CD-ROM].

- ; Infranca, Antonino (eds.), (2005) “Introducción”. En: Lukács, György, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Traducción y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- ; Infranca, Antonino (comps.), (2007) *György Lukács: Ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

#### **D. De Lukács y referida a su obra publicada en *Cuadernos de Cultura***

- Agosti, Héctor P., (1953) “¿Marxismo existencialista?”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 13, octubre de 1953, pp. 4-20.
- Comité editorial de *Cuadernos de Cultura*, (1958) “Lukács y sus seudoejégetas. Una campaña concertada”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 34, marzo, pp. 106-107.
- Comité editorial de *Cuadernos de Cultura*, (1971) “La muerte de György Lukács”. En: *Cuadernos de Cultura – nueva época* n° 24, julio-agosto, pp. 91-93.
- F. F. (sin datos), (1970) “Reseña sobre *Realismo ¿mito, doctrina o tendencia histórica?*”. En: *Cuadernos de Cultura – nueva época* n° 17, mayo-junio, pp. 122-123.
- Fadéiev, Aleksandr, (1951) “Sobre Georges Lukács”. En: *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular* n° 3, mayo, pp. 45-46.
- Lukács, György, (1951) “Segunda autocrítica”. En: *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular* n° 3, mayo, pp. 65-68.
- Révai, Joseph, (1951) “En torno a las cuestiones de nuestra literatura”. En: *Cuadernos de Cultura Democrática y Popular* n° 3, mayo de 1951, pp. 47-65.  
Versión alemana: “Die Lukács-Diskussion des Jahres 1949”. En: Koch, Hans (et. al.), *Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen*. Berlin: Das Arsenal (Verlag für Kultur und Politik), pp. 9-28.
- Szigeti, Jozsef, (1958) (a) “A propósito de la cuestión Lukács”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 37, septiembre, pp. 16-45.
- Szigeti, Jozsef, (1958) (b) “Relación entre las ideas políticas y filosóficas de Lukács”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 38, noviembre, pp. 41-56.



**E. De Lukács y referida a su obra publicada por el grupo de *Pasado y Presente***

- Aricó, José María, (¿?), (1964) Presentación a “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. En: *Pasado y Presente*, año 1, n° 4 (enero-marzo de 1964), pp. 266-267.
- (¿?) (1970) “Advertencia”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 5-10.
- (¿?) (1973) “Advertencia”. En: G. Lukács (et al.), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. vii-ix.
- (¿?), (2005), “Advertencia”. En: Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, pp. 7-9.
- Brewster, Ben, (1973) “Introducción al trabajo de Lukács sobre Bujarin”. En: G. Lukács (et al.), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 109-111.
- Daghini, Giairo, (1970) “Para una reconsideración de la ‘teoría de la ofensiva’ en *Historia y conciencia de clase*”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 61-75.
- Lenin, Vladimir Ilich, (1973) “Kommunismus”. En: G. Lukács (et al.), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 151-153.
- Lukács, György, (1964) “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. En: *Pasado y Presente*, año 1, n° 4 (enero-marzo), pp. 267-283.
- , (1970) (a) “Prólogo a *Historia y conciencia de clase* [1922]”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 77-85.
- , (1970) (b) “El cambio de función del materialismo histórico”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 87-127.
- , (1970) (c) “Mi camino hacia Marx”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 129-134.
- , (1972) (a) “Observaciones metodológicas sobre el problema de organización”. En: AA.VV., *Teoría marxista del partido político 2 (Problemas de organización)*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente [1era edición: 1969], pp. 79-131.

- , (1972) (b) “Legalidad e ilegalidad”. En: AA.VV., *Teoría marxista del partido político 2 (Problemas de organización)*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente [1era edición: 1969], pp. 133-150.
- , (1973) (a) “Del prólogo a la primera edición en italiano de *Historia y conciencia de clase*”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 1-5.
- , (1973) (b) “El problema de la organización de los intelectuales”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 9-12.
- , (1973) (c) “La última superación del marxismo”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 13-14.
- , (1973) (d) “Sobre la cuestión del parlamentarismo”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 15-23.
- , (1973) (e) “Cuestiones organizativas de la III Internacional”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 24-33.
- , (1973) (f) “La misión moral del partido comunista”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 34-39.
- , (1973) (g) “Bloqueo capitalista, ‘boicot’ proletario”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 40-47.
- , (1973) (h) “Oportunismo y putschismo”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 48-55.
- , (1973) (i) “La crisis del sindicalismo en Italia”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 56-64.
- , (1973) (j) “Kassel y Halle”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 65-73.

- , (1973) (k) “Vieja y nueva *Kultur*”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 74-86.
- , (1973) (l) “El Congreso del Partido Comunista Alemán”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 87-90
- , (1973) (m) “Nacionalbolchevismo ucraniano”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 91-94.
- , (1973) (n) “Ante el Tercer Congreso”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 95-105.
- , (1973) (o) “Tecnología y relaciones sociales”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 113-121.
- , (1973) (p) “Entrevista a Lukács”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 135-149.
- Luporini, Cesare, (1973) “El gran intelectual frente al proceso histórico”. En: G. Lukács (*et al.*), *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 123-133.
- Macció, Marco, (1970) “Las posiciones teóricas y políticas del último Lukács”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 47-60.
- Piana, Giovanni, (1970) “Notas sobre *Historia y conciencia de clase*”. En: AA.VV., *El joven Lukács*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, pp. 11-46.
- Schmucler, Héctor, (1963) “La cuestión del realismo y la novela testimonial argentina”. En: *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año 1, n° 1, abril-junio, pp. 44-56.

## **F. Sobre Cuadernos de Cultura, Pasado y Presente y marxismo en Argentina**

- Acha, Omar, (2014) “Releer *Pasado y Presente*: ¿por qué, desde dónde y para qué?”. En: *Dossier: 50 años de Pasado y Presente*. Historia, perspectivas y legados. *Prismas, revista de historia intelectual*, n° 18, pp. 239-242.
- Agosti, Héctor, (1951) *Echeverría*. Buenos Aires, Editorial Futuro.
- , (1986) “Prólogo”. En: Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos.
- Aricó, José María, (1992) “La construcción de un intelectual”. En: *Punto de vista*, años XV, n° 43, agosto de 1992, pp. 1-6.
- , (1999). En: Crespo, Horacio (comp.), *Entrevistas. 1974-1991*. Córdoba: Ed. del Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba.
- , (2005) (a) *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , (2005) (b) “Apéndice 6. Un debate filosófico interrumpido”. En: Aricó, José María, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (1988). Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 208-217.
- Burgos, Raúl, (2004) *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Crespo, Horacio, (1997) “Córdoba, *Pasado y Presente* y la obra de José Aricó. Una guía de aproximación”. En: *Estudios*, n° 7/8, junio 1996-julio 1997, Córdoba. También en *Pasado y Presente (1963-1965; 1973)*, edición en CD-ROM: Ediciones Digitales del CeDInCI.
- , (2009) “En torno a los *Cuadernos de Pasado y Presente*, 1968-1983”. En: Hilb, Claudia (comp.), *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 169-198.
- del Barco, Oscar, (1962) “Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la ‘objetividad’”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 59, septiembre-octubre de 1962, pp. 29-41.
- , (1963) “Respuesta a una crítica dogmática”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 63, mayo-junio, pp. 34-57.
- Kohan, Néstor, (1998) “La consolidación del DIAMAT y la batalla de los manuales”. En: *Marx en su (Tercer) Mundo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 43-53.
- , (2000) (a) De ingenieros, Astrada y Julio V. González a del Valle Iberlucea y Ponce: el ‘fantasma rojo’ en el Río de la Plata. En: *De Ingenieros al Che*.

- Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, pp. 25-74.
- , (2000) (b) “Ernesto Giudici, herejes y ortodoxos en el comunismo argentino”. En: *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, pp. 113-171.
- , (2000) (c) “Héctor Agosti y la primera recepción de Gramsci en la Argentina”. En: *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos, pp. 173-191.
- , (2005) “Apuntes sobre Antonio Gramsci en América Latina. José Aricó, *Pasado y Presente* y los gramscianos argentinos”. En: *Rebelión*, 26 de febrero de 2005. Disponible en: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=11915>>. [Fecha de consulta: febrero de 2017].
- Massholder, Alexia, (2011) “El pensamiento intelectual comunista en Argentina: Una relectura de Héctor P. Agosti y su introducción al pensamiento de Gramsci”. En: *Research Paper Series*, n° 54, octubre, 1-26.
- , (2014) *El Partido Comunista y sus intelectuales: pensamiento y acción de Héctor P. Agosti*. CABA: Ediciones Luxemburg.
- Oliva, Raúl; Sierra, Raúl, [pseudónimos de Raúl Olivieri y Raúl Sciarreta], (1963) “Crítica a una crítica revisionista”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 63, mayo-junio, pp. 58-82.
- Olivieri, Raúl, (1962) “El materialismo dialéctico y la objetividad”. En: *Cuadernos de Cultura* n° 60, noviembre-diciembre, pp. 22-39.
- Petra, Adriana, (2010) “Cosmopolitismo y nación. Los intelectuales comunistas argentinos en tiempos de la Guerra Fría (1947-1956)”. En: *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX*, volumen 1, año 1, pp. 51-73.
- , (2012) “Editores y editoriales comunistas. El caso de ‘Problemas’ de Carlos Dujovne. En: *Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición*. La Plata, 31 de octubre al 2 de noviembre de 2012, pp. 330-340.
- , (2013) “Pasado y Presente: marxismo y modernización cultural en la Argentina postperonista”. En: *Historia y espacio*, n° 41, agosto-diciembre, pp. 105-131.
- Prado Acosta, Laura, (2014) “El Partido Comunista argentino y la ruptura con los ‘muchachos’ de la revista *Pasado y Presente*”. En: *Prismas, Revista de historia intelectual*, n° 18, pp. 185-188. Disponible en:

[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-04992014000200004&script=sci_arttext)

[04992014000200004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-04992014000200004&script=sci_arttext). [Fecha de consulta: febrero de 2017].

Sigal, Silvia, (1991) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur.

Terán, Oscar, (1991) *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina (1956-1966)*. Buenos Aires: Puntosur.

Tarcus, Horacio, (1996) *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

———, (2007) (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870–1976)*. Buenos Aires: Emecé.

Zanardo, Aldo, (1974) “El manual de materialismo histórico visto por los comunistas alemanes y por Gramsci”. En: Bujarin, N., *Teoría del materialismo histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 1-36.

#### **G. Sobre historia intelectual y teoría de la recepción**

Altamirano, Carlos, (2005) *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

———; Sarlo, Beatriz, (1993) “Del campo intelectual y las instituciones literarias”. En: *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires: Edicial, pp. 83-100.

Barthes, Roland, (1987) “La muerte del autor”. En: —, *El susurro del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, pp. 65-71.

Benjamin, Walter, (1987) “Tesis de filosofía de la historia”. En: —, *Discursos interrumpidos I*. Pról., trad. y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, pp. 175-191.

Bourdieu, Pierre, (2003) “Campo intelectual y proyecto creador”. En: Nara Araújo y Teresa Delgado (comps.), *Textos de teorías y críticas literarias (del formalismo ruso a los estudios postcoloniales)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 239-285.

Collini, Stefan, (1995) “Introducción: interpretación terminable e interminable”. En: Eco, Umberto, *et al. Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-32.

- , (2007) “Escuchar a escondidas entre los arbustos. Historia intelectual y crítica literaria”. En: *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 11. Buenos Aires: 2007, pp. 165–169.
- Eco, Umberto, (1992) *Obra abierta*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- , (1992) “*Intentio lectoris*. Apuntes sobre la semiótica de la recepción”. En: *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- , (1993) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona: Lumen. Cap. 2: “El lector modelo”.
- , (1995) (a) “Interpretación e historia”. En: Eco, Umberto, *et al. Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-55.
- , (1995) (b) “La sobreinterpretación de textos”. En: Eco, Umberto, *et al. Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-79.
- Entel, Alicia; Lenarduzzi, Víctor; Gerzovich, Diego, (1999) *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gadamer, Hans-Georg, (1977) *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gandler, Stefan, “Verdinglichung und Ethos der kapitalistischen Moderne. Zur Lukács-Rezeption in Lateinamerika”. En: Benseler, Frank / Jung, Werner (eds.), *Lukács-Jahrbuch 2000*. Bielefeld: Aisthesis, 2000, pp. 95-114.
- García García, Luis Ignacio, (2014) *Modernidad, cultura y crítica: la Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Fernández Sebastián, Javier, (2006) “Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner”. En: *Historia y Política*, n°16. Madrid.
- Frederico, Celso, (2003) “A recepção de Lukács no Brasil”. En: Antonino Infranca y Miguel Vedda (eds.), *György Lukács: Pensamiento vivido*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA) / CeDInCI [edición digital].
- Jauss, Hans Robert, (1976) “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria”. En: *La literatura como provocación*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 131-211.
- , (1981) “Estética de la recepción y comunicación literaria”. En: *Punto de vista*, año IV, n° 12. Buenos Aires, pp. 34-40.

- Jay, Martin, (2003) *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lema Añón, Carlos, (2008) “Manuel Sacristán y la recepción española de György Lukács”. En: *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 7, enero. Disponible en: DIALNET. [Fecha de consulta: mayo de 2016].
- Palti, Elías, (1998) “‘Giro lingüístico’ e historia intelectual”. En: Palti, Elías (comp.), *“Giro lingüístico” e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 19-168.
- Pallares-Burke, María Lucía G. (2005) *La nueva historia. Nueve entrevistas*. S/d: Publicacions de la Universitat de València y Editorial Universidad de Granada.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, (2007) *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Skinner, Quentin, (2000) “Significado y comprensión en la historia de las ideas” en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n° 4. Buenos Aires.
- , (2007) (a) “Interpretación, racionalidad y verdad”. En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 63-108.
- , (2007) (b) “Significado y comprensión en la historia de las ideas”. En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 109-164.
- , (2007) (c) “Motivos, intenciones e interpretación”. En: *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 165-184.
- Tarcus, Horacio, (2001) *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- , (2007) *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI. “Introducción. La historia intelectual y la problemática de la recepción”, pp. 21-59.

## **H. Bibliografía general**

- Anderson, Perry, (1987) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Aricó, José María, (1988) *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Catálogos.



- David, Guillermo, (2004) *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Althusser, Louis (2004) “El marxismo no es un historicismo”. En: Althusser, Louis; Balibar, Étienne, *Para leer El capital*. México: Siglo XXI, pp. 130-156.
- Astrada, Carlos, (1948) *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.
- , (2007) *La revolución existencialista: hacia un humanismo de la libertad*. Bahía Blanca: La tierra del diablo.
- Bujarin, Nikolái, (1970) *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Engels, Friedrich, (2003) “Carta a Minna Kautsky, 26/11/1885”. En: Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Escritos sobre literatura*. Selección e introducción de Miguel Vedda. Traducción y notas de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, pp. 232-234.
- Forster, Ricardo, (2008) “Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad”. En, Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.), *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- García, Luis Ignacio, (2010) “Constelación austral. Walter Benjamin en la Argentina”. En: *Revista Herramienta*, n° 43, marzo. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-43/constelacion-austral-walter-benjamin-en-la-argentina>. [Fecha de consulta: octubre de 2016].
- Gramsci, Antonio, (1971) “Notas críticas sobre una tentativa de ‘ensayo popular de sociología’”. En: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp.125-179.
- Marcuse, Herbert, (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Editorial Planeta-De Agostini.
- Marx, Karl, (2002) *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I vol. 1. Libro Primero. Traducción de Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Simmel, Georg, (1977) *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- , (2002) “El concepto y la tragedia de la cultura”. En: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, pp. 317-361.